جاك رانسيير

كراهية الديموقراطية

ترجمة: أحمد حسان



چاك رانسيير

كَرَاهِيَـةُ الدِّيموقْرَاطِيّةِ

ترجمة: أحمد حسّان

كَرَاهِيَـةُ الدِّيموقْرَاطِيّةِ

رقم الإيداع: 17574- 2012
الترقيم الدولي: 5-40-582-9953-978

الطبعة الأولى: 2012

الناشر: © دار التنوير
بيروت - القاهرة - تونس

هذه ترجمة كاملة لكتاب
La haine de la démocratie
Jacques Rancière
© La Fabrique - Éditions, 2009

التنوير للطباعة والنشر والتوزيع
لبنان: بيروت - الجناح - مقابل السلطان إبراهيم
سنتر حيدر التجاري - الطابق الثاني - هاتف وفاكس 009611843340
مصر: القاهرة - وسط البلد - 8 شارع قصر النيل - الدور الأول - شقة 10
هاتف: 00201007332225 - 0020227738931 فاكس: 0020227738932

البريد الإليكتروني: info@dar-altanweer.com
الموقع الإليكتروني: www.dar-altanweer.com

تصميم الغلاف: عمر مصطفى
تصحيح لغوي: رفعت فرج

إهداء المترجم

إلى **خالد السرجاني**، بحر العلوم والأخوية

إلى **محمد عبد الخالق**، بحر السخاء والأريحية

المحتويات

مقدمة

امرأةٌ شابّة تجعل فرنسا تحبس أنفاسَها بحكايةٍ عن اعتداءٍ خيالي؛ مراهقاتٌ ترفضن نزع حجابهن في المدرسة؛ عجزُ الضمان الاجتماعي؛ مونتسكيو، وڤولتير، وبودلير يزيحون راسين وكورنيي عن العرش في النصوص المُقدَّمة في الثانوية العامّة؛ عاملون بالأجر يتظاهرون للحفاظ على أنظمة تقاعدهم؛ مدرسةٌ كبرى تقيم شبكةً موازية لإلحاق الطلبة؛ صعودُ تلفزيون_الواقع[أ]، زواج المثليين والإنجاب الصناعي. من العبثِ البحثُ عمّا يجمع بين أحداثٍ ذات طبيعةٍ بكلّ هذا التنافر. وبالفعل قدّم لنا الإجابة مائة فيلسوفٍ أو عالم اجتماع، عالمِ سياسة أو محلّلٍ نفسي، صحفيٍ أو كاتبٍ، كتابًا إثر كتاب، ومقالا تلو مقال، وبرنامجا بعد برنامج. كل تلك الأعراض، كما يقولون، تترجم نفسَ المرض كل تلك النتائج لها سببٌ وحيد. هذا السبب يُدعى الديموقراطية، *أي* سيطرة الرغبات اللامحدودة لأفراد المجتمع الجماهيريّ الحديث.

يجب أن نرى جيدًا ما يُشكِّل تفرُّد هذا الشجب. ليست كراهيةُ الديموقراطيّة جديدةً بالتأكيد. إنّها قديمةٌ قِدم الديموقراطيّة لسببٍ بسيط:

أنّ الكلمةَ ذاتها تعبيرٌ عن كراهية. فقد كانت، أوّلًا، شتيمةً اخترعها، في بلاد الإغريق القديمة، مَن رأوا في الحكم الشائن للدهماء خرابَ كل نظامٍ مشروع. وظلّت مرادفةً للبُغضِ بالنسبة لكلّ مَن يعتقدون أنّ السلطةَ من حقِّ مَن تكونُ مقدورةً لهم بحكم الميلاد أو تستدعيهم بحكم كفاءاتهم. وما زالت كذلك اليومَ بالنسبة لمن يجعلون من قانون الوحي الإلهيّ الأساسَ الشرعيّ الوحيد لتنظيم المجتمعات البشريّة. إن عنفَ هذه الكراهية راهنٌ بالتأكيد. لكنّه ليس، برغم ذلك، موضوع هذا الكتاب، لسببٍ بسيط: فما من شيءٍ مشترك بيني وبين مَن يقولون به، ومن ثَم، لا شيء لأناقشه معهم.

إلى جانب هذه الكراهية للديموقراطية، عرفَ التاريخُ أشكالَ نقدها. للنقد الحقُ في الوجود، لكن يجب تحديد حدوده. عرف نقدُ الديموقراطية شكلينِ تاريخيينِ كبيرينِ. فقد وُجِد فنُ المشرِّعين الأرستوقراطيّين والمتفقّهين الذين أرادوا التحالف مع الديموقراطية باعتبارها واقعًا لا يمكن الالتفاف عليه. وكتابة دستور الولايات المتحدة هو المثال الكلاسيكيّ لهذا الجهد لتوفيق القُوى وتوازُن الآليّات المؤسسيّة الذي يهدف إلى استخلاص أفضل ما يمكن استخلاصه من الواقع الديموقراطيّ، مع احتوائه بصرامةٍ من أجل الحفاظ على منفعتينِ تعتبرانِ مترادفتينِ: حُكم مَن هم الأفضل، والدفاعُ عن نظام المِلكية. وبالطبع غذّى نجاحُ هذا النقد على الفور نجاحَ نقيضه. فلم يجد ماركس الشاب أية صعوبةٍ في كشف النقاب عن سيطرة المِلكية في أساس الدستور الجمهوري. لم يُخفِ المشرِّعون الجمهوريّون أيّ سرٍّ. لكنّه استطاع تحديدَ معيارٍ للفكر لم يتم استنفاده حتّى الآن: أن قوانينَ ومؤسّسات الديموقراطيّة

الشكليّة هي التبدّيّاتُ التي خلّفها، والأدواتُ التي بواسطتها، تتم ممارسةُ سلطةِ الطبقة البورجوازية. ومن ثَم، يصبح النضال ضدَّ تلك التبدّيات هو الطريق صوب ديموقراطية «حقيقية»، ديموقراطيةٍ لا تعود فيها الحرية والمساواة ممثّلتين في مؤسّسات القانون والدولة بل متجسّدتينِ في ذات أشكال الحياة الماديّة والخبرة المحسوسة.

الكراهيةُ الجديدة للديموقراطيّة التي تشكّل موضوعَ هذا الكتاب لا تتعلّق بالضبط بأيٍّ من تلك النماذج، حتى لو جمعت بين عناصر مستعارةٍ من هذا النموذج أو ذاك. والناطقون باسمها يحيَون جميعًا في بلدان تعلن ليس فحسب أنها دول ديموقراطية، بل كذلك أنها ديموقراطيّات بالمعنى الدقيق. ولا يطالب أيٌّ منهم بديموقراطيةٍ أكثر حقيقيةً. بل على النقيض يقولون لنا جميعا أنها أكثر مما يجب. لا يشكو أيٌّ واحدٍ منهم من المؤسّسات التي تتظاهر بأنها تجسِّد سلطة الشعب ولا يقترح أيَّ إجراءٍ لتضييق هذه السلطة. لا تعنيهم آليّة المؤسّسات التي أثارت حماسَ معاصري مونتسكيو، أو ماديسون، أو توكڤيل. إنهم يشكون من الشعب ومن عاداته، لا من مؤسسات سلطته. ليست الديموقراطية بالنسبة لهم شكلًا فاسدًا للحكم، بل إنها أزمةُ حضارةٍ تؤثّر في المجتمع وفي الدولة من خلاله. ومن هنا تلك المراوغات التي قد تبدو مذهلةً للوهلة الأولى. إذ أن نفس النقاد الذين يشجبون بلا هوادة أمريكا الديموقراطية هذه التي أتت لنا منها كلُّ شرور احترام الاختلافات، وحق الأقليّات، ***والفعل الإيجابي*** *[affirmative action]* التي تقوّض نزعتنا الكونيّة الجمهورية، هم أول من يصفّق حين تشرع أمريكا هذه ذاتها في نَشْر ديموقراطيتها عبر العالم بقوة السلاح.

الخطاب المزدوج حول الديموقراطية ليس جديدًا، بالتأكيد. فقد تعوّدنا على سماع أنّ الديموقراطية هي أسوأ أشكال الحكم باستثناء كلّ ما عداها. لكنّ العاطفة الجديدة المناهضة للديموقراطية تُقدّم لهذه الصيغة طبعةً أكثر إثارةً للقلق. تقول لنا أن الحكمَ الديموقراطيّ سيّءٌ حين يستسلمُ للإفساد من جانب المجتمع الديموقراطيّ الذي يرغب في أن يكون الجميعُ متساوين وأن تُحتَرم كلّ الاختلافات. لكنّه، على العكس، جيدٌ حين يستنفرُ أفرادَ المجتمع الديموقراطيّ المترهلين بطاقة الحرب دفاعًا عن قيم الحضارة التي هي قيم صراع الحضارات. يمكن، إذن، تلخيص الكراهية الجديدة للديموقراطيّة في أطروحةٍ واحدة بسيطة: ليس ثمةَ سوى ديموقراطيّة جيّدة وحيدة، هي تلك التي تكبحُ كارثةَ الحضارة الديموقراطيّة. وسوف تسعى الصفحاتُ التالية إلى تحليل تَشكُّل، وإبراز رَهانات، هذه الأطروحة. لا يتعلّق الأمرُ فحسب بوصف شكلٍ من الإيديولوجيا المعاصرة. فهذه الأطروحة توضّح لنا كذلك حالة عالمنا وكيف يتمّ فيه فهمُ السياسة. وهكذا، يمكنها أن تساعدنا على أن نفهم إيجابيًّا تلك الفضيحة التي تنطوي عليها كلمة الديموقراطيّة وعلى أن نعاود العثور على ما هو جوهري في فكرتها.

من الديموقراطية المنتصرة
إلى الديموقراطيـة المجرمة

«الديموقراطية تنبعث في الشرق الأوسط» تحت هذا العنوان، احتفلت صحيفةٌ ترفع مِشعل الليبراليّة الاقتصاديّة، منذ بضعة أشهر، بنجاح الانتخابات في العراق وبالمظاهرات المناهضة لسوريا في بيروت[1]. ولم يصحب هذا الثناء على الديموقراطية المنتصرة سوى تعليقاتٍ تحدّد طبيعة وحدود هذه الديموقراطيّة. أوضحوا لنا أولًا أنّها انتصرت، برغم احتجاجات أولئك المثاليّين الذين تُعدّ الديموقراطية بالنسبة لهم حكمَ الشعب لنفسه ومن ثم، لا يمكن جلبها من الخارج بقوة السلاح. انتصرت الديموقراطية إذن لو عرفنا كيف ننظر لها من وجهة نظرٍ واقعيّة، تفصل بين منافعها العمليّة وبين يوتوبيا حكم الشعب لنفسه. لكنّ الدرس الذي تم تلقينه للمثاليّين التزم أيضًا بأن يكون واقعيًّا حتّى النهاية. انتصرت الديموقراطيّة، لكن كان يجب معرفة كلّ ما يعنيه انتصارها: أن منح الديموقراطيّة لشعب آخر لايعني فحسب منحه منافعَ الدولة الدستورية، والانتخابات الحرة، والصحافة الحرة. إذ يعني، أيضًا، منحه الفوضى.

نتذكّر تصريحَ وزير الدفاع الأمريكيّ بصدد عمليّات النهب التي أعقبت سقوط صدام حسين. قال ما جوهره إننا منحنا الحرية للعراقيّين.

والحرية الآن هي، أيضًا، حرية فعل الشرّ. ليس هذا التصريح مجرد دعابة مصادفات. بل هو جزء من منطقٍ يمكن إعادة تركيبه انطلاقًا من أشلائه الممزّقة: فلأن الديموقراطية ليست الأنشودةَ الرعوية لحكم الشعب لنفسه، لأنها فوضى العواطف التوّاقة للإشباع، يمكن بل ويجب منحُها من الخارج بقوّة سلاح قوةٍ عظمى، مع فهم أنّ القوة العظمى ليست مجرد دولةٍ تملك قوةً عسكرية مفرطة بل تملك، بشكلٍ أعمَّ، قوة السيطرة على الفوضى الديموقراطيّة.

تُذكّرنا التصريحات المصاحبة للحملات التي تستهدف نشر الديموقراطيّة في العالم إذن بحججٍ أقدمَ كانت تستحضر بدورها التوسعَ الذي لا يُقهر للديموقراطيّة، لكن على نحوٍ أقلَّ حماسيّة بكثير. إنها تُعيد بالفعل صياغة التحليلات المقدَّمة قبل ثلاثين عامًا أمام مؤتمر اللجنة الثلاثيّة، لتوضيح ما كان يُطلق عليه عندئذٍ ***أزمة الديموقراطية***(٢).

الديموقراطية تنبعث في أعقاب الجيوش الأمريكية، برغم أولئك المثاليّين الذين يحتجّون باسم حقّ الشعوب في امتلاك ذاتها. منذ ثلاثين عامًا، اتهم التقرير نفس النوع من المثاليّين، أولئك ***«المثقفين الذين توجّههم القيم»*** ***[Value-oriented intellectuals]*** الذين يقتاتون على ثقافة معارضةٍ ويُغذّون نشاطًا ديموقراطيًّا مفرطًا، مشئومًا بالنسبة لسلطة الشأن العامّ مثلما بالنسبة للعمل البراجماتي لـ***«المثقفين الذين توجههم السياسة»*** ***[Policy-oriented intellectuals]***. تنبعث الديموقراطيّة، لكن الفوضي تنبعث معها: يتذكر ناهبو بغداد، الذين ينتهزون الحرية الديموقراطية الجديدة لزيادة ممتلكاتهم على حساب الملكيّة العامّة، بطريقتهم البدائيّة بعض الشيء، إحدى الحجج الكبرى التي كانت

تشكّل، قبل ثلاثين عامًا، «أزمة» الديموقراطية: فالديموقراطية، فيما يقول كاتبو التقرير، تعني الزيادة التي لا تُقهر للمطالب التي تضغط على الحكومات، وتتسبّب في تدهور السلطة وتجعل الأفراد والجماعات عصيّةً على الانضباط وعلى التضحيّات التي يتطلّبها الصالح العامّ.

هكذا، فإنّ الحجج التي ترفعها الحملات العسكريّة الهادفة إلى التوسع العالميّ للديموقراطيّة تكشف عن المفارقة التي ينطوي عليها اليوم الاستخدامُ السائد لهذه الكلمة. يبدو أنّ الديموقراطيّة لها خَصمان. إذ تواجه، من ناحية، عدوًّا محدّدًا بوضوح، هو حكم التعسّف، الحكم بلا حدود، الذي يُطلق عليه، حسب الفترة الزمنيّة، الاستبداد، أو الدكتاتورية، أو الشموليّة. لكن هذه المواجهة الواضحة تخفي مواجهةً أخرى، أشدَّ حميميّة. فالحكم الديموقراطيّ الجيّد هو ذلك القادر على السيطرة على شرٍّ اسمه ببساطة الحياة الديموقراطيّة.

هذا هو التوضيح الذي جرى عرضه على طول *أزمة الديموقراطيّة [The Crisis of Democracy]*: أن ما يثير أزمة الحكم الديموقراطيّ ليس سوى كثافة الحياة الديموقراطيّة. إلّا أن هذه الكثافة والتهديد الناشئ عنها قدّما نفسهما في جانبين. فمن جهة، تماهت «الحياة الديموقراطيّة» مع المبدأ الفوضوي الذي يؤكّد سلطةً للشعب، من قبيل تلك التي عرفت الولاياتُ المتّحدة ودولٍ غربية أخرى خلال عقدي ١٩٦٠ و١٩٧٠ عواقبَها المتطرفة: دوامَ ردٍّ نضاليّ يتدخّل في كلّ مناحي نشاط الدول ويتحدّى كلَّ مبادئ الحكم الرشيد: سطوةَ السلطات العامّة، ومعرفةَ الخبراء، والمعرفةَ التقنية للبراجماتيين.

ولا شكّ أنّ دواء فرط الحيويّة الديموقراطيّة هذا معروفٌ منذ

بيزيستراتوس، لو صدقنا أرسطو[٣]. ويتلخّص في توجيه الطاقات المحمومة التي تنشط في المشهد العامّ صوب أهدافٍ أخرى، في تحويلها صوب البحث عن الرفاهية الماديّة، وعن أشكال السعادة الخاصّة والروابط الاجتماعيّة. وللأسف، سرعان ما كشف الحلُّ الجيّد عن وجهه الآخر: إذ إن تقليلَ الطاقات السياسيّة المفرطة، وتحبيذَ البحث عن السعادة الفرديّة والعَلاقات الاجتماعية، كان يَعني تحبيذ حيوية الحياةِ الخاصة وأشكالِ التفاعل الاجتماعي التي يترتب عليها تضاعفُ التطلعات والمطالب. وكان لهذا، بالتأكيد، تأثيرٌ مزدوج: فقد جعل المواطنين غير عابئين بالصالح العامّ وقوَّض سطوة الحكومات المكلّفة بالاستجابة لهذه الدوامة من المطالب المنبعثة من المجتمع.

هكذا، اتخذت مواجهة الحيوية الديموقراطية شكل *قيدٍ مزدوج [double bind]* يسهل تلخيصُه: فإمّا أن تعني الحياة الديموقراطية مشاركةً شعبيّةً كبيرة في مناقشة الشئون العامّة، وهذا شيءٌ سيّء. وإمّا أن تعني شكلًا من الحياة الاجتماعية يحوّل الطاقات صوب أوجه الإشباع الفردية، وهذا، أيضًا، شيءٌ سيّء. ومن ثَم، يجب أن تكون الديموقراطيةُ الجيّدة شكلَ الحكم والحياة الاجتماعية القادرَ على السيطرة على الإفراط المزدوج لكلٍّ من النشاط الجماعي أو الانسحاب الفردي المتأصّل في الحياة الديموقراطية.

ذلك هو الشكلُ الاعتيادي الذي يصوّغ فيه الخبراءُ المفارقةَ الديموقراطيّة، الديموقراطية، بوصفها شكلًا للحياة السياسية والاجتماعية، هي سيطرةُ الإفراطِ. وهذا الإفراطُ يعني دمارَ الحكم الديموقراطيّ ويجب من ثم أن يقمعه هذا الحكم. وقد استثار تربيعُ

الدائرةِ هذا بالأمس براعةَ فناني الدساتير. لكن هذا النوع من الفن لم يعد اليوم يلقى التقدير. فالحكومات تدبّر أمورها جيّدًا بدونه. فكون الديموقراطيات «غير قابلةٍ للحكم» يثبتُ بصورةٍ ضافية احتياجها لأن تُحكم، ويُعدُّ هذا بالنسبة للحكومات مشروعيّةً كافية للعناية التي تبذلها في حكمها على وجه الدّقة. لكن فضائل الإمبيريقية [الوضعية التجريبية] الحكوميّة لا تكاد تُقنع سوى مَن يحكمون. أمّا المثقفون فيحتاجون إلى عُملةٍ أخرى، خصوصًا على هذا الجانب من الأطلنطيّ وبالأخصّ في بلدنا الذي يجدون فيه أنفسهم في آنٍ واحد بالغي القرب من السلطة ومستبعَدين من ممارستها. بالنسبة لهم، لا يمكن التعامل مع مفارقةٍ إمبيريقية بأسلحة الترقيع الحكوميّ المتعجّل. إنهم يرون في ذلك عاقبةَ خطيئةٍ أصليّةٍ ما، عاقبة شذوذٍ ما في ذات قلب الحضارة، يحاولون تعقُّبه إلي مبدئه. الأمر بالنسبة لهم، إذن، هو حلّ عقدة التباس الاسم، أن يجعلوا «الديموقراطية» لا الاسمَ الشائع لشرٍّ ولا لخيرٍ يداويه، بل الاسمَ الوحيد للشرّ الذي يفسدنا.

بينما كانت الجيوش الأمريكيّة تعمل على نشر الديموقراطية في العراق، ظهر في فرنسا كتابٌ يضع مسألة الديموقراطية في الشرق الأوسط في ضوءٍ مختلف تمامًا. حمل الكتاب عنوان ***الميول الإجرامية لأوروبا الديموقراطية***. طوّر فيه المؤلف، چان كلود ميلنر[ب]، من خلال تحليلٍ بارع ومحكم، أطروحةً بسيطة بقدر جذريتها. الجريمة الحالية للديموقراطية الأوروبيّة هي المطالبة بالسلام في الشرق الأوسط، أي بحلٍّ سلميّ للنزاع الإسرائيليّ ـ الفلسطيني. فهذا السلام لا يمكن أن يعني سوى شيءٍ واحد، هو دمار إسرائيل. طرحت الديموقراطيات الأوروبيّة

سلامها لحلّ المشكلة الإسرائيلية. لكنّ السلام الديموقراطيّ الأوروبي ليس سوى نتيجة إبادة يهود أوروبا. لقد أصبحت أوروبا الموحّدة في السلام والديموقراطيّة ممكنةً بعد عام ١٩٤٥ لسببٍ وحيد: لأن الأرض الأوروبيّة، بنجاح الإبادة النازية، قد تخلّصت من الشعب الذي شكّل وحدهُ عقبةً أمام تحقيق حُلمها، ألا وهو اليهود. إنّ أوروبا التي بلا حدود، هي، فعلًا، انحلال السياسة، التي ارتبطت دومًا بكيانات محدودة، في المجتمع الذي مبدؤه على النقيض هو اللامحدودية. الديموقراطية الحديثة تعني تحطيم الحدّ السياسي بواسطة قانون اللامحدودية الخاصّ بالمجتمع الحديث. هذه الإرادةُ لتجاوزِ كلِّ حدّ خدمها وجعلها شعارًا في آنٍ الاختراعُ الحديث بامتياز، ألا وهو التقنية. وتبلغ هذه ذروتها اليوم بالرغبة في التخلّص، بواسطة تقنية التلاعب الجينيّ والتلقيح الصناعيّ، من نفس قوانين التقسيم الجنسي، والإنجاب المرتبط بجنس، والنسب. الديموقراطية الأوروبيّة هي نمط المجتمع الذي يجلب هذه الإرادة. ومن أجل بلوغ غاياته، توجّب عليه، طبقا لميلنر، أن يتخلّص من الشعب الذي مبدأ وجوده ذاته هو مبدأ النسب والتوريث، الشعب الذي يحمل اسمًا يعني هذا المبدأ، أي الشعب الذي يحمل اسم اليهودي. هذا على وجه الدّقة، كما يقول، هو ما جلبته عليه الإبادة بواسطة اختراعٍ متجانس مع مبدأ المجتمع الديموقراطيّ، هو الاختراع التقنيّ لغرف الغاز. واستخلص أن أوروبا الديموقراطيّة قد وُلدت من الإبادة، وأنها تتابع مهمّتها برغبتها في إخضاع الدولة اليهودية لشروط سلامها التي هي شروط إبادة اليهود.

ثمة طرقٌ عديدة لتفحّص هذا الحِجاج. إذ يمكن للمرء أن يُعارض جذريتَهُ بأسبابٍ تتعلّق بالحسّ المشترك أو الدقة التاريخيّة، بأن يتساءل،

مثلًا إن كان يمكن اعتبار النظام النازيّ بهذه السهولة فاعلًا في الانتصار الأوروبي للديموقراطية، وكذلك إن كان يمكن اللجوء إلى حيلةٍ ذهنية أو غائيةٍ إلهية للتاريخ. ويمكن، على العكس، تحليل تماسكه الداخلي انطلاقًا من نواة فكر مؤلفه، أي من نظريةٍ في الاسم، متمفصّلةٍ على الثالوث اللاكاني للرمزي، والخياليّ، والواقعيّ(٤). لكنّني سأنتهج هنا طريقًا ثالثًا: النظر إلى الحِجاج ليس على أساس شططه بالنسبة للحسّ المشترك أو انتمائه إلى الشبكة المفاهيمية لفكر المؤلف، بل من وجهة نظر المشهد العامّ الذي يتيح هذا الحجاجُ الفريد إعادةَ بنائه، انطلاقًا ممّا يُتيحه لنا من إدراك التحوّل الذي طرأ، خلال عقدينِ، على كلمة الديموقراطيّة في رأي المثقّفين السائد.

يتلخّص هذا التحوّل، في كتاب ميلنر، في اقتران أطروحتين: تضع الأولى تعارضًا جذريًّا بين اسم اليهودي وبين اسم الديموقراطيّة؛ وتجعل الثانية من هذا التعارض انقسامًا بين إنسانيتينِ: إنسانيةٍ وفيّةٍ لمبدأ النسب والتوريث، وإنسانيةٍ متناسيةٍ لهذا المبدأ، تقتفي مثلًا أعلى للتولُّد ـ الذاتي هو، بنفس القدر، مثلٌ أعلى للتدمير ـ الذاتي. اليهودي والديموقراطي هما في تعارُض جذريّ. تحدِّد هذه الأطروحةُ الإطاحةَ بما كان لا يزال يُشكِّل، زمن حرب الأيام الستة أو حرب سيناء، بنية الإدراكَ السائد للديموقراطيّة. كان يجري حينها تمجيد إسرائيل لكونها ديموقراطيّة. وكان المفهوم من ذلك مجتمعًا تحكمه دولةٌ تضمن في آنٍ واحد حريةَ الأفراد ومشاركةَ أكبر عدد في الحياة العامّة. ومثّلت إعلانات حقوق الإنسان ميثاق عَلاقة التوازن تلك بين القوّة المُعترَفِ بها للجماعة وبين الحريةِ المضمونة للأفراد. وكان نقيض الديموقراطية يسمّي حينذاك

الشموليّة. وكانت اللغة السائدة تسمِّي بالشموليّة تلك الدول التي ترفض في آنٍ واحد، باسم قوة الجماعة، حقوقَ الأفراد والأشكالَ الدستورية للتعبير الجماعي: الانتخابات الحرّة، وحريّات التعبير والتجمع. كان اسم الشموليّة يعني ذاتَ مبدأ هذا الرفض المزدوج. كانت الدولةُ الشموليّة هي التي تُلغي ازدواجيةَ الدولة والمجتمع، بتوسيعها دائرة ممارستها لتشمل مجملَ حياةِ الجماعة. كانت النازيةُ والشيوعيّة تُفهمان باعتبارهما نموذجَي تلك الشموليّة، وتقومانِ على أساس مفهومينِ يحاولان التسامي على الانفصال بين الدولة وبين المجتمع، هما مفهوما العِرق والطبقة. كانت الدولة النازية تُعتبر، وَفقًا لوجهة النظر التي أكدتها هي ذاتها، الدولةَ القائمة على أساس العِرق. جرت الإبادة اليهوديّة إذن لتحقيق الإرادة التي أعلنتها تلك الدولة للقضاء على عِرقٍ منحط وحامل للانحطاط.

يقدّم كتابُ ميلنر العكسَ تمامًا لهذا الاعتقاد السائد من قبلُ، ففضيلةُ إسرائيل من الآنَ فصاعدًا هي أن تعني نقيضَ المبدأ الديموقراطي؛ وفقَد مفهومُ الشموليّة كلّ معنى، وفقَد النظامُ النازي وسياستُه العنصريّةُ كلَّ خصوصيّة نوعيّة. وثمة سببٌ بالغُ البساطة لذلك، فالخصائص التي كانت بالأمس تُنسب للشموليّة، المفهومة باعتبارها دولةً تلتهم المجتمع، قد أصبحت بكلّ بساطة خصائصَ الديموقراطيّة، المفهومةِ باعتبارها مجتمعًا يلتهم الدولة. وإذا كان هتلر، الذي لم يكن همّه الأكبر هو نشر الديموقراطية، يمكن فهمُه باعتباره الفاعلَ الإلهي لهذا النشر، فذلك لأن المناهضين للديموقراطية اليوم يسمّون ديموقراطيةً نفس الشيء الذي كان المتحمّسون لـ«الديموقراطيّة الليبراليّة» بالأمس يسمونه

شموليّةً: نفس الشيء بالمقلوب. ما كان يجري شجبُه منذ عهد قريب على أنه المبدأ الدولتي للشموليّة المغلقة يجري شجبه اليوم على أنّه المبدأ الاجتماعيّ للامحدودية. يصبح هذا المبدأ المسمّى ديموقراطيةً هو المبدأُ الذي يضمّ الحداثة المأخوذة ككلّيةٍ تاريخيّة وعالميّة، لا يعارضها سوى اسم اليهودي كمبدأٍ للتقاليد الإنسانيّة المُصَانة. مازال يمكن لمفكر «أزمة الديموقراطية» الأمريكي أن يقيم تعارضًا، باسم «صدام الحضارات»، بين الديموقراطية الغربية والمسيحية وبين إسلامٍ مرادفٍ للشرق الاستبدادي[٥]. أمّا مفكّرُ الجريمة الديموقراطية الفرنسي فيقترح طبعةً أشد جذرية من الحرب بين الحضارات بأن يقيم تعارضًا بين الديموقراطية، والمسيحية، والإسلام مختلطين، وبين الاستثناء اليهودي الوحيد.

يمكن إذن، في تحليلٍ أولي، تحديدُ نطاق مبدأ الخطاب الجديد المناهض للديموقراطية. فالوجه الذي يرسمه للديموقراطية يتشكّل من ملامح كانت تُنسب للشموليّة من قبلُ. إنه يمرّ إذن بعملية تشويه ملامح، فكأن مفهوم الشمولية، الذي جرى نحتُه وفق احتياجات الحرب الباردة، بعد أن صار بلا فائدة، أمكن لملامحه أن يتمّ تفكيكها وإعادة تركيبها لتُعيدَ تشكيلَ وجهِ ما كان نقيضَها المفترض، الديموقراطية. ويمكن تتبّع مراحل هذه العملية لتشويه الملامح وإعادة التركيب. لقد بدأت عند منعطف أعوام عِقد ١٩٨٠ بعمليةٍ أولى تطرحُ للتساؤل التعارضَ بين مصطلحين. وكانت الأرضيةُ هي إعادةُ بحثِ التراث الثوريّ للديموقراطية. وقد تمّ التشديدُ بالضبط على الدور الذي لعبه عملُ فرنسوا فوريه[ت] بعنوان، ***التفكير في الثورة الفرنسية***، المنشور عام ١٩٧٨. لكن لم يكد يتم إدراكُ المجال

المزدوج للعملية التي أحدثها. فإعادةُ وضع الإرهابِ في قلب الثورة الديموقراطية، كان، على المستوى الأوضح، بمثابة تحطيمِ التعارُضِ الذي شكّل بنيةَ الرأيِ السائد. الشمولية والديموقراطية، كما أشار فوريه، ليستا تعارضينِ حقيقيين. فقد كانت سيطرةُ الإرهاب الستاليني متوقعةً في سيطرة الإرهابِ الثوري. لم يكن الإرهاب الستاليني انزلاقًا للثورة، بل كان متماهيًا مع مشروعها؛ كان ضرورةً كامنة في ذات جوهرِ الثورة الديموقراطية.

لم يكن استنباطُ الإرهابِ الستاليني من الإرهاب الثوريّ الفرنسيّ شيئًا جديدًا في ذاته. إذ كان يمكنُ لهذا التحليل أن يندرج ضمن التعارضِ الكلاسيكيّ بين الديموقراطية البرلمانية والليبرالية، القائمةِ على أساس تقييد الدولة والدفاع عن الحريّات الشخصيّة، وبين الديموقراطية الراديكاليّة والمساواتية، التي تضحي بحقوق الأفراد من أجل ديانة المجموع والسخط الأعمى للجماهير. بدا إذن أن الشجبَ المتجدّد للديموقراطية الإرهابية يقودُ إلى إعادة تأسيس ديموقراطيةٍ ليبرالية وبراجماتية متخلِّصة أخيرًا من الأشباح الثورية للجسد الجمعي.

لكن هذه القراءة البسيطة تنسي المجالَ المزدوج للعملية. لأنّ نقد الإرهاب له قاعٌ مزدوج. فالنقد المسمّى ليبراليًّا، الذي يستدعي أوجهَ صرامةِ مساواتيةٍ شموليّة إلى الجمهورية العاقلة للحريات الفردية والتمثيل البرلماني، كان في الأصل خاضعًا لنقدٍ آخر تمامًا، لا تكون خطيئةُ الثورة بالنسبة له هي نزعتُها الجماعية، بل على العكس، نزعتها الفردية. طبقًا لهذا المنظور، كانت الثورةُ الفرنسيّة إرهابيةً ليس لأنها تجاهلت حقوقَ الأفراد بل على العكس لأنها كـرّستها. هذه القراءةُ السائدة، التي بدأها

منظِّرو الثورةِ المضادة غداة الثورة الفرنسية، وتناوب عليها الاشتراكيون الطوباويون في النصف الأول للقرن التاسع عشر، وكـرّسها، في نهاية نفس القرن، العلمُ الاجتماعيُ الفتيّ، تجري كالتالي: الثورة هي نتيجةُ فكرِ الأنوار ومبدئه الأول، المذهبِ «البروتستانتي» الذي يرفعُ حُكمَ الأفراد المعزولين إلى مرتبة البنياتِ والمعتقدات الجماعية. وبتحطيمها للتضامنات العتيقة التي كانت قد نسجتها ببطءٍ المَلَكيةُ، والنبالةُ، والكنيسةُ، فإن الثورة البروتستانتية قد حلَّت الرابطةَ الاجتماعية وحوّلت الأفرادَ إلى ذرات. والإرهابُ هو النتيجة الضروريّة لهذا الانحلال ولإرادتها أن تخلق من جديدٍ، بالقوانين والمؤسسات المصطنعة، رابطةً لا يمكن أن تنسجَها سوى التضامنات الطبيعية والتاريخية.

هذا هو المذهب الذي يكرِّمهُ كتابُ فوريه. فقد أظهر أن الإرهابَ الثوري يتماهى مع الثورة ذاتها، لأنّ كلّ التتابع الدراميّ الثوري كان قائمًا على أساس الجهل بالحقائق التاريخية العميقة التي جعلتها ممكنةً. فقد كانت تجهل أنّ الثورةَ الحقيقية، ثورةَ المؤسسات والعادات، كانت قد أُنجِزت فعلًا في أعماق المجتمع وفي دواليب الآلة المَلَكية. ومن ثمّ، ما كان للثورة إلّا أن تكون وهمَ البدءِ من جديد، على طريقة الإرادة الواعية، ثورةً متحقّقة فعلًا. لم يكن باستطاعتها أن تصبح سوى اصطناعٍ للإرهاب، تجهدُ لتمنح جسدًا متخيّلًا لمجتمعٍ متفسِّخ. استند تحليل فوريه على أطروحات كلود لوفور[ث] حول الديموقراطية باعتبارها سلطةً غير مُتجسدةٍ[٦]. لكنّه ارتكز بدرجةٍ أكبر على العمل الذي زوَّده بموادّ تعليله، أعني أطروحة أوجوستان كوشان[ج] التي تشجب دور «جمعيات الفكر» في أصل الثورة الفرنسيّة[٧]. وقد شدَّد فوريه على أنّ أوجوستان

كوشان لم يكن مجرد مَلَكي مؤيد *للآكسيون فرانسيز*[ح]، بل كان كذلك روحًا تغذّت على العلم الاجتماعي الدوركهايمي. لقد كان، بالفعل، الوريثَ الأمثل لهذا النقد للثورة «الفردية النزعة»، الذي نقلته الثورةُ المضادّة إلى الفكر «الليبرالي» وإلى السوسيولوجيا الجمهورية، التي هي الأساسُ الحقيقي لأوجهِ شجبِ «الشمولية» الثورية. النزعة الليبرالية التي حدَّدت معالمها الانتليچنسيا الفرنسية منذ ثمانينات القرن العشرين هي مذهبٌ مزدوج القاع. فخلف تبجيل التنوير والتقاليد الأنجلو ـ أمريكية للديموقراطية الليبرالية وحقوق الفرد، يمكن أن نتبيّن الشجبَ الفرنسي جدًّا للثورة الفرديةِ النزعة التي تمزِّق الجسد الاجتماعي.

يتيح هذا المجالُ المزدوج لنقد الثورة فهمَ تشكُّل النزعةِ المعاصرة المعادية للديموقراطية. يتيح فهمَ قلبِ الخطابِ حول الديموقراطية في أعقاب انهيار الإمبراطورية السوفيتية. فمن جهة، كان سقوط هذه الإمبراطورية، لوقتٍ بالغ القِصر، مُرحّبًا به باعتباره انتصارَ الديموقراطيةِ على الشمولية، انتصارَ الحريات الفردية على القمع الدولتي، وترمز له حقوقُ الإنسان تلك التي تمّت نسبةُ المنشقين السوفيتيين أو العُمّالِ البولنديين لها. كانت تلك الحقوقُ «الشكليّة» الهدفَ الأولَ للنقد الماركسي، وبدا أن انهيارَ الأنظمةِ المبنيّة على التظاهر بتشجيع «ديموقراطيةٍ حقيقية» يُشير إلى انتقام تلك الحقوق. لكن خلف الترحيب الإجباري بحقوق الإنسان المنتصرة وبالديموقراطية المُستعادة، كان ما يتم إنتاجُه هو العكس. فمنذ أصبح مفهوم الشمولية عديم الفائدة، سقط التعارضُ بين ديموقراطيةٍ جيدة لحقوق الإنسان والحريات الفردية مقابلَ الديموقراطيةِ السيئة المساواتية والجماعية النزعة، بدوره، في ثنايا

الإهمال. وسرعان ما استعاد نقدُ حقوقِ الإنسان كلَّ حقوقه. أمكنه أن يتدهور على طريقة حنا أرندت: حقوقُ الإنسان هي وهمٌ؛ لأنها حقوق ذلك الإنسانِ العاري الذي بلا حقوق. إنها الحقوقُ الوهميّة لأُناس طردتهم أنظمةٌ استبداديةٌ من بيوتهم، ومن بلادهم، ومن كلّ مواطنة. والحظوة التي استعادها هذا التحليل مؤخّرًا أمرٌ معروف. فقد جاء في أوانه، من جهةٍ، ليدعم الحملات الإنسانية والتحريرية للدول منتهجًا، لحساب الديموقراطية المناضلة والعسكرية، نهجَ الدفاع عن حقوقِ مَن ليس لهم حقوقٌ. ومن جهة أخرى، أَلهَمَ تحليلَ چورچيو أجامبين، الذي يجعلُ من «حالة الاستثناء» المحتوى الحقيقي لديموقراطيتنا[٨]. لكن أمكن كذلك للنقد أن ينحطّ على طريقة تلك الماركسية التي جعلها سقوطُ الإمبراطورية السوفيتية وضعفُ حركات الانعتاق في الغرب في متناول كلّ استخدام، حقوقُ الإنسان هي حقوق الأفراد الأنانيّين للمجتمع البورجوازي.

يتلخّص الأمر كلّه في معرفة مَن هم أولئك الأفراد الأنانيّون. فهِم ماركس من ذلك أنهم حائزو وسائل الإنتاج، أي الطبقةُ السائدة التي تعدُّ دولةُ حقوق الإنسان، بالنسبة له، أداتَها. أمّا الحكمةُ المعاصرة فتفهم الأمورَ بشكل مختلف. وبالفعل، تكفي سلسلةٌ من الانزلاقات المتناهية الصغر ليكتسب الأفرادُ الأنانيّون وجهًا آخر تمامًا. فلنستبدل أولًا، وهو ما سيلقى الترحاب، «الأفرادَ الأنانيّين» بـ«المستهلكين الشرهين». ولنماهي بين هؤلاء المستهلكين الشرهين وبين نوعٍ اجتماعيّ تاريخيّ، هو «الإنسان الديموقراطيّ». ولنتذكّر أخيرًا أن الديموقراطية هي نظامُ المساواة وسوف يمكننا أن نستنتج أن الأفرادَ الأنانيّين هم الناسُ

الديموقراطيون. وأن تعميمَ العَلاقات التجارية، التي شعارها حقوقُ الإنسان، ليست سوى تحقّق المطلب الجيّاش للمساواة الذي يثيرُ الأفرادَ الديموقراطيين ويُدمِّر السعيَ إلى الصالح العامّ المتجسِّد في الدولة.

لنُنصت، مثلًا، إلى موسيقى تلك العبارات التي تصف لنا الحالةَ الحزينة التي تضعنا فيها سيادةُ ما تسمّيه المؤلفة، دومينيك شناپر، ***ديموقراطية العناية الإلهية***: «العَلاقات بين المريض والطبيب، بين المحامي وزبونه، بين القسيس والمؤمن، بين المعلم والطالب، بين العامل ومن ينال المساعدة، تتطابق باضطرادٍ مع نموذج العَلاقات التعاقدية بين أفرادٍ متساوين، حسب نموذج العَلاقات المساواتية من الناحية الأساسية، التي تقوم بين مُقدِّم خدمةٍ وبين زبونه. يفرغ صبرُ الإنسان الديموقراطي إزاء كلّ منافسةٍ، بما في ذلك منافسةِ الطبيب أو المحامي، التي تطرحُ للتساؤل سيادتَه الخاصة. تفقدُ العَلاقاتُ التي يعقدها مع الآخرين أفقَها السياسي أو الميتافيزيقي. تميلُ كلّ الممارسات المهنية إلى الابتذال. [...] يصبح الطبيبُ باضطرادٍ أجيرًا لدى الضمان الاجتماعي؛ والقسيسُ أخصائيًّا اجتماعيًّا وموزِّعًا لبركات الكنيسة [...] ويضعفُ بعدُ المُقدَّس بعدُ الإيمان الديني، بعدُ الحياة والموت، بعدُ القيم الإنسانية أو السياسية. والمهن التي كانت تؤسِّس شكلًا، ولو غير مباشر أو متواضع، من القيم الجماعية، تتأثر بنضوب التسامي الجمعي، سواءٌ كان دينيًّا أم سياسيًّا»[٩][خ].

هذا الرثاءُ الطويل يحاول أن يصف لنا حالةَ عالمنا كما صاغها الإنسانُ الديموقراطي في أشكاله المتنوّعة: المستهلكُ اللامبالي للدواء أو للبركات الكنسيّة؛ النقابيُّ الساعي إلى الحصول دومًا على قدرٍ أكبر

من دولة الرعاية؛ ممثلُ الأقلِّية العرقية المُطالبُ بالاعتراف بهُويّته؛ الداعيةُ النسوية المناضلة من أجل حِصص المرأة؛ التلميذُ الذي يعتبر المدرسة سوبر ماركت يكون فيه الزبونُ ملكًا. لكن، من الواضح تمامًا أن هذه العبارات التي تقول إنها تصفُ عالمَنا المعاصر في زمن متاجر الهايبرماركت وتلفزيون الواقع، تأتي من مكان أبعد. فهذا «الوصف» لواقعنا اليوميّ في العام ٢٠٠٢ كان قد كُتِبَ، كما هو، منذ مائة وخمسين عامًا، في صفحات *البيان الشيوعي*: فالبورجوازية «قد أغرقت ارتجافاتِ النشوة المقدسة، وحماسةَ الفرسان، وعاطفيةَ البورجوازيةِ الصغيرة في المياه الثلجية للحساب الأنانيّ. جعلت من الكرامةِ الشخصيّة مجردَ قيمةِ تبادل؛ واستبدلت الحرياتِ العديدة المكتسبة بثمن فادحٍ بحريةٍ *وحيدة* لا ترحم، هي حريةُ التجارة». لقد «نزعت الهالةَ عن كل الأنشطةِ التي كانت حتى ذلك الحين تعتبرُ مُوقَّرةً ويُنظر إليها بتبجيلٍ مقدّس. وجعلت من الطبيب، ورجل القانون، والشاعر، والحكيم، أُجراءَ في خدمتها».

وصفُ الظواهر هو نفسُه. وما تُسهمُ به عالمةُ السوسيولوجيا المعاصرة من عندها ليست حقائقَ جديدة، بل تفسيرًا جديدًا. فمجموعُ تلك الحقائق له بالنسبة لها سببٌ وحيد: نفادُ صبر الإنسانِ الديموقراطيّ الذي يعامِلُ كلّ الصلات حسب نموذجٍ واحدٍ وحيد: «العلاقات *المساواتية من الناحية الأساسية*، التي تقوم بين مُقدِّم خدمةٍ وبين زبونه»(١٠). كان النصّ الأصليّ يقول لنا إن البورجوازية قد «استبدلت الحريات العديدة المكتسبة بثمن فادحٍ بحريّة *وحيدة* لا ترحم، هي حريّة التجارة»: المساواة الوحيدة التي تعرفها هي المساواةُ التجارية، وهذه ترتكز على الاستغلالِ الوحشي والوقح، على انعدام المساواةِ الجوهري للعلاقة بين «مُقدِّم»

خدمة العمل وبين «الزبون» الذي يشتري قوةَ عمله. أمّا النصُّ المُعدَّلُ فقد وضع بدل «البورجوازية» ذاتًا أخرى، هي «الإنسانُ الديموقراطي». وبدءًا من هنا، يمكن تحويلُ مملكةِ الاستغلال إلى مملكةٍ للمساواة، والمماهاةُ دون تحفّظ بين المساواة الديموقراطية وبين «التبادل المتكافئ» للأداء التجاري. بإيجاز يقول لنا نصُّ ماركس الذي تمّت مراجعته وتصحيحه إنّ: المساواة في حقوق الإنسان تترجمُ «التكافؤ» في عَلاقة الاستغلال التي هي المثلُ الأعلى المتحققُ لأحلام الإنسان الديموقراطي.

إن معادلة «الديموقراطية = اللامحدوديّة = مجتمع يدعم شجب "جرائم" الديموقراطية»، تفترضُ سلفًا إذن عمليةً ثلاثية: يجب، أوّلًا، أن نُرجِع الديموقراطيةَ إلى شكلٍ للمجتمع؛ وثانيًا، أن نُماهي هذا الشكلَ للمجتمع مع سيادة الفردِ المساواتي، مُدرجين تحت هذا المفهوم كلَّ أنواع السمات المتنافرة، بدءًا من الاستهلاك الكبير وحتى مطالبِ حقوق الأقليات مرورًا بالنضالات النقابية؛ وأخيرًا، أن نصُبّ في حساب «المجتمع الجماهيري الفردي النزعة» المتماهي على هذ النحو مع الديموقراطية، السعيَ إلى نموٍ لامتناهٍ كامنٍ في منطق الاقتصاد الرأسمالي.

هذا الحصرُ للسياسي، والاجتماعي، والاقتصادي في مستوىً واحد، عادةً ما يُنسبُ إلى تحليل توكڤيل للديموقراطية باعتبارها مساواةً في الشروط. لكن هذه الإحالة تفترضُ هي ذاتُها إعادةَ تفسيرٍ بالغةِ التبسيطية لكتاب *الديموقراطية في أمريكا*. فقد كان توكڤيل يفهم من «المساواة في الشروط» نهايةَ المجتمعات العتيقة المُقسَّمة إلى مراتب وليس سيادة فردٍ شرهٍ لأن يستهلكَ أكثرَ باستمرار. وكانت مسألةُ الديموقراطيّة بالنسبة له

هي أوّلًا مسألةَ الأشكالِ المؤسّسيّة المناسبة لتنظيم هذا التجسُّد الجديد. من أجل جعْلِ توكفيل نبيَّ الاستبداد الديموقراطي ومفكّر مجتمعِ الاستهلاك، يجب اختزالُ كتابيه السميكينِ إلى فقرتين أو ثلاثٍ من فصلٍ واحد من الكتاب الثاني يستحضرُ خطرَ استبدادٍ جديد. كما يجب أن ننسى أن توكفيل كان يخشى السلطةَ المطلقة لسيدٍ يتحكّم في دولة مركزيّة، على جمهورٍ غير مُسيَّس، وليس استبدادَ الرأي الديموقراطيّ هذا الذي يُصدِّعون به رؤوسنا اليوم. أمكن لاختزال تحليله للديموقراطية إلى نقدٍ لمجتمع الاستهلاك أن يمرّ ببعض المراحل التفسيريّة المتميِّزة[11]. لكنّه بالدرجة الأولى محصلةَ عمليّةٍ كاملةٍ لمحوِ الوجه السياسي للديموقراطية، تجري عبر تبادلٍ مُنظّم بين الوصف السوسيولوجيّ والحكم الفلسفي.

يمكن بوضوحٍ تام تبيُّن مراحل هذه العملية. فمن جهة، شهدت أعوامُ عِقد ١٩٨٠ في فرنسا تطوّر أدبياتٍ سوسيولوجيةٍ معينة، عادةً ما كان يضعها فلاسفة، تحيّي التحالفَ المُبرم بواسطة الأشكال الجديدة للاستهلاك وللسلوك الفردي بين المجتمع الديموقراطي ودولته. وتُلخّص القصدَ من ذلك جيّدًا جدًّا كتبُ ومقالات چيل ليپوڤيتسكي[د]. كان ذلك هو الوقتُ الذي بدأت تنتشرُ فيه في فرنسا التحليلاتُ المتشائمة القادمةُ من الجانب الآخر من الأطلنطي: تحليلاتُ المؤلّفين المرتبطين باللجنة الثلاثية أو تحليلات السوسيولوجيين من أمثال كريستوفر لاش[ذ] أو دانييل بل[ر]. وقد طرح هذا الأخيرُ للتساؤلِ الطلاقَ بين مجالات الاقتصاد، والسياسة، والثقافة. ومع نمو الاستهلاك الجماهيري، وجد هذا الاستهلاكُ نفسَه محكومًا بقيمةٍ عليا، هي «تحقيق الذات». وأحدثت هذه النزعةُ اللذّية قطيعةً مع التقاليد البيوريتانية التي دعمت كلًّا من

ازدهار الصناعة الرأسمالية والمساواة السياسية. دخلت الشهيةُ المطلقة العَنان المولودةُ من هذه الثقافة في نزاع مباشرٍ مع قيود الجهد الإنتاجي وكذلك مع التضحيات التي يتطلّبها الصالحُ العامّ للأمّة الديموقراطية(١٢). وقصدت تحليلات ليپوڤيتسكي وبعض الآخرين معارضةَ ذلك التشاؤم. لا يجب الخشيةُ، كما قالوا، من طلاقٍ بين أشكال الاستهلاك الجماهيري، القائمة على أساس السعي إلى اللّذة الفردية، وبين مؤسسات الديموقراطية القائمة على أساس القاعدة العموميّة. فعلى النقيض، وضَع النمو نفسه للنرجسية الاستهلاكية الاشباعَ الفردي والقاعدةَ الجماعية في تناغم تامّ. أنتجَ التصاقًا أوثق، التصاقًا وجوديًا للأفراد بديموقراطيةٍ لم يعودوا يحيَونها فقط باعتبارها مسألةَ أشكالٍ مؤسسيّة مُقيِّدةٍ بل باعتبارها «طبيعةً ثانية، بيئةً، مزاجًا عامًّا». «بقدر ما تنمو النرجسيةُ، كتبليپوڤيتسكي، بقدر ما تتغلّبُ عليها الشرعيةُ الديموقراطية، ولو بطريقة *لطيفة*. الأنظمةُ الديموقراطية، بتعدّديتها الحزبية، وانتخاباتها، وحقها في المعلومات تصبحُ أوثق قرابةً باضطرادٍ مع المجتمع المُشخصَنِ للخدمات الحرّة، والاختبار، والحرية التوليفية. [...] وحتى أولئك الذين لا يهتمون سوى بالبُعدِ الخاصّ لحياتهم يظلّون مرتبطين بالروابط التي نسجتها عملياتُ الشخصنة في الأداء الديموقراطي للمجتمعات»(١٣).

لكن إعادةَ الاعتبارِ على هذا النحو لـ«النزعة الفردية الديموقراطيّة» ضد أوجهِ النقدِ القادمة من أمريكا، كان يعني في الحقيقة عمليةً مزدوجة. كان يعني، من جهةٍ، إهالةَ الترابِ على نقدٍ سابقٍ لمجتمع الاستهلاك، ذلك الذي كان يجري خلال عقدي ١٩٦٠ ١٩٧٠، حين قام چان بودريّار بتجذيرٍ من نوع ماركسي للتحليلات المتشائمة أو النقديّة لـ«حقبة

الازدهار»، التي قام بها فرانك جالبريث أو ديفيد ريزمان(ز). شجب بودريّار أوهامَ «شخصنةٍ» خاضعة تمامًا للمتطلبات التجارية ورأى في وعود الاستهلاكِ المساواةَ الزائفة التي تخفي «الديموقراطيةَ *الغائبة* والمساواةَ العصيَّةِ البلوغ»(١٤). كانت السوسيولوجيا الجديدة للمستهلك النرجسيّ تكبتُ، هي ذاتها، هذا التعارضَ بين المساواة المُمثَّلة وبين المساواة الغائبة. كانت تؤكّد إيجابيةَ «عمليةِ الشخصنة» تلك التي حلّلها بودريّار باعتبارها إغواءً. وبتحويلها لمستهلِكِ الأمس المُستَلَبِ إلى نرجسيٍّ يلعب بحريةٍ بأشياء وعلامات العالم التجاري، فإنها أقامت تماهيًا إيجابيًّا بين الديموقراطية وبين الاستهلاك. وفي نفس الوقت، كانت تقدِّمُ، برضا عن النفس، هذه الديموقراطية «التي أُعيدَ إليها الاعتبارُ» لنقدٍ أشدَّ جذريةً. إذ أنّ نفيَ التنافر بين النزعة الفردية الجماهيرية وبين الحكم الديموقراطي، كان يعني إظهارَ عيبٍ أعمقَ بكثير. كان يعني التأكيدَ إيجابيًّا أنّ الديموقراطيةَ لم تكن سوى سيادةِ المستهلكِ النرجسيّ الذي يُنوِّع خياراته الانتخابية مثلما يُنوِّع لذاته الحميمة. حينها ردّ الفلاسفة المتجهِّمون من الطراز القديم على السوسيولوجيين المرحين ما بعد الحداثيين. ذكَّر الفلاسفةُ بأن السياسة، كما عرّفها القدماء، هي فنُّ العيش معًا والسعي إلى الصالح العامّ؛ بأنّ ذاتَ مبدأِ هذا السعي وهذا الفنّ هو التمييزُ الواضح بين مجال الشؤون العامّة وبين المملكة الأنانيّة والبائسة للحياة الخاصّة والمصالح المنزليّة. أشارت الصورةُ «السوسيولوجيّة» للديموقراطية المرحةِ ما بعد الحداثية إذن إلى دمارِ السياسة، المُستعبَدةِ من الآنَ فصاعدًا لشكلٍ من المجتمع يحكمه القانونُ الأوحد للفرديّة الاستهلاكيّة. وضدّ هذا، توجَّب أن نستعيد، مع أرسطو، وحنا أرندت، وليو شتراوس، المعنى الخالصَ لسياسةٍ متخلِّصة من اعتداءات المستهلك الديموقراطي. وفي الممارسة،

وجد ذلك الفردُ المستهلِكُ هُويّتَه بكل طبيعيةٍ في شخص الأجير الذي يدافعُ بأنانيةٍ عن امتيازاته العتيقة. ولا شكّ أننا نتذكّر فيضَ الأدبيّات التي تدفّقت لحظةَ إضراباتٍ ومظاهرات خريف عام ١٩٩٥ لتذكير أولئك المحظوظين بالوعي بالعيش معًا وبروعةِ الحياة العامّة التي أخذوا يلطّخونها بمصالحهم الأنانيّة. لكن ما يهمُّ، أكثرَ من تلك الاستخدامات الظرفيّة، هو التماهي المحدَّدُ بصلابة بين الإنسان الديموقراطي والفردِ المستهلك. ويتضحُ النزاعُ بين السوسيولوجيين ما بعد الحداثيين وبين الفلاسفة من الطراز القديم بصورةٍ أكثرَ بساطةً من حقيقةِ أنّ الخَصمين لم يفعلا سوى أن قدّما، في ثنائيٍ محكومٍ جيّدًا بواسطة مجلة عنوانها للمفارقة هو *النقاش*(س)، نفس وجهَي العملة، نفس المعادلة مقروءةً في اتجاهين متعاكسين.

على هذا النحو جرى، في لحظةٍ أولى، اختزالُ الديموقراطية إلى حالةٍ مجتمعية. ويبقى أن نفهم اللحظةَ الثانية من العملية، تلك التي تجعلُ من الديموقراطيةِ المُعرَّفةِ بهذه الطريقة، ليس مجرّد حالةٍ اجتماعية تتعدّى بدون وجه حقٍ على المجال السياسي، بل كارثةً أنثروبولوجية، تدميرًا ذاتيًّا للبشرية. تلك الخطوةُ الإضافية تم اتخاذُها عن طريق لعبةٍ أخرى منسَّقةٍ بين الفلسفة وبين السوسيولوجيا، أقلَّ سلميةً في تطوُّرها لكنها تستهدفُ نفسَ النتيجة. وكان مسرحُها النزاعُ حول المدرسة. كان السياقُ الأوّلي لهذا النزاع يتعلقُ بمسألة الإخفاقِ المدرسي، أي إخفاقُ المؤسسة المدرسية في إعطاء فرصٍ متكافئةٍ للأطفال المنحدرين من الطبقات الأشد تواضعا. كان الأمرُ يتعلَّقُ إذن بمعرفة كيف يجب فهمُ المساواةِ في المدرسة أو بواسطة المدرسة. ارتكزت الأطروحةُ المسمّاةُ

اجتماعيةً على أعمال بورديو وپاسرون، أي على توضيح أوجهِ عدم المساواةِ الاجتماعية التي تخفيها الأشكالُ المحايدةُ ظاهريًا لنقل المعرفةِ المدرسية. اقترحَت من ثم جعلُ المدرسة أكثر مساواتيةً بإخراجها من الحصن التي تمترسَت فيه منعزلةً عن المجتمع: بتغيير أشكالِ المجتمع المدرسي، وبتكييفِ مضامين التعليم لاحتياجات التلاميذ الأشد حرمانا من الميراث الثقافي. أمّا الأطروحةُ المسمّاة جمهوريةً فاتخذت الموقفَ النقيض تمامًا: جعلَ المدرسة أكثر قربًا من المجتمع، أي جعلها أكثرَ تجانُسًا مع عدم التكافؤ الاجتماعي. على المدرسة أن تعملَ من أجل المساواةِ بالقدر الدقيق الذي يمكّنها من أن تُكرِّس نفسها، في حماية الأسوار التي تفصلها عن المجتمع، لمَهمَّتها الخاصّة: أن توزّعَ بشكلٍ متساوٍ على الجميع، دون اعتبارٍ للأصل أو المصير الاجتماعي، الجانبَ العامّ للمعارف، مستخدمةً لهذه الغاية المساواتيةِ شكلَ العَلاقة غير المساواتيةِ بالضرورة بين من يعرفُ ومن يتعلّم. كان يتوجّبُ عليها إذن أن تُعيد التأكيدَ على هذه الوظيفة التي تجسّدت تاريخيًّا في مدرسة چول فيرّي(ش) الجمهورية.

بدا إذن أنّ السجالَ يدورُ حول أشكالِ اللامساواة وطرق المساواة. إلاّ أنّ المصطلحاتِ كانت خاطئةً تمامًا. ويشهدُ على هذا الالتباسِ أنّ الكتابَ الرئيسي لهذا الاتجاه هو *عن المدرسة* لچان كلود ميلنر. إذ إنّ كتابَ ميلنر كان يقولُ شيئًا مختلفًا تمامًا عمّا كان الناسُ يودّون قراءته في تلك الفترة. فلم ينشغل إلّا قليلًا جدًا بوضع ما هو عامٌّ في خدمة المساواة. لكنّه انشغل أكثر بالعَلاقة بين المعارف، والحريّات، والنُخب. واستلهمَ، أكثر من چول فيرّي، ريناانَ ورؤيتَه للنخبِ العارِفةِ الضامنةِ للحريّات

في بلدٍ يتهدّدهُ الاستبدادُ الكامنُ في الكاثوليكية(١٥). كان التعارضُ بين المذهب الجمهوري والمذهب «السوسيولوجيّ» في الحقيقة تعارضًا بين سوسيولوجيا وأخرى. إلّا أنّ مفهومَ «النخبويّة الجمهورية» يتيحُ إخفاءَ الالتباس. وتمّت استعادةُ النواةِ الصلبة للأطروحة تحت الاختلافِ البسيط بين الكلِّيّ الجمهوريّ وبين الخصوصيّات والتفاوتات الاجتماعيّة. بدا أنّ الجدالَ ينصبُّ على ما تستطيع السلطةُ العامّة وما يجبُ عليها فعلُه كي تعالجَ بطرقِها الخاصّة أوجهَ التفاوت الاجتماعية. لكن سرعان ما اتّضح أنّ المنظورَ يجري تصحيحُه، والمشهدُ يتمّ تعديلُه. فعلى هامش الإداناتِ للتعاظم المحتوم لانعدام الثقافة المرتبطِ بانفجار ثقافة السوبر ماركت، جرى تحديدُ جِذرِ الشرّ: إنه النزعةُ الفردية الديموقراطية بالتأكيد. لم يعد العدوُ الذي تواجههُ المدرسةُ الجمهورية، إذن، هو المجتمعُ غير المتكافئ الذي يجب أن تنتزعَ التلميذَ منه، بل صار التلميذَ ذاته، الذي أصبح المُمثِّلَ بامتياز للإنسان الديموقراطي، الكائنَ غير الناضج، المستهلكَ الفتيّ النشوانَ بالمساواة، الذي ميثاقه حقوقُ الإنسان. وسرعان ما سيقالُ أن المدرسة تعاني من داءٍ واحد ووحيد، هو المساواةُ المتجسِّدةُ بالضبط فيما يجب أن تُعلِّمه. وما يتحقّقُ من خلال سلطةِ المُعلّم لم يعد هو الوجهُ الكلّي للمعرفة بل التفاوتِ ذاته، مأخوذًا بوصفه تبدّيًا لـ«تسامٍ»: «لم يعد ثمة مكانٌ لتسامٍ من أي نوع، فالفردُ هو من انتصبَ كقيمةٍ مطلقةٍ، وإذا كان ثمةَ شيءٌ مقدسٌ لا يزال، فإنه تقديسُ الفرد، من خلال حقوق الإنسان والديموقراطية [...] وهذا هو السبب، إذن، في دمار سلطة المُعلّم: فمن خلال هذه الصدارةِ الممنوحةِ للمساواة، لم يعد سوى عاملٍ عادي يواجه مُستخدِمين ويجد نفسَهُ مضطرًا إلى النقاش ندًّا لندٍّ مع التلميذ، الذي ينتهي بأن يضع نفسَهُ حكَمًا لأستاذه»(١٦).

إذن يصبح المعلمُ الجمهوري، الناقلُ لأرواحٍ عذراء تلك المعرفةَ الكلّية التي تُسبغُ المساواةَ، مجرّدَ الممثلِ لإنسانيةٍ بالغةٍ في طريقها للانقراض لصالح السيادةِ المُعمَّمةِ للفجاجة، يصبحُ الشاهدَ الأخير على الحضارة، الذي يعارضُ عبثًا «رهافات» و«تعقيدات» فكره بـ«الجدار العالي» لعالَمٍ مُكرّس للسيادة الوحشيّة للمراهقة. يصبحُ المشاهدَ المتحرِّرَ من الوهم للكارثةِ الحضارية الكبرى التي تكونُ مترادفاتُها هي الاستهلاكُ، أو المساواةُ، أو الديموقراطية، أو الفجاجة. وفي مواجهته، يكون «طالبُ الثانوي الذي يُطالبُ ضدّ أفلاطون أو كانط بالحقِّ في رأيِهِ الخاصّ» ممثلًا للدوّامةِ العارمةِ من الديموقراطية المنتشيةِ بالاستهلاك، شاهدًا على نهاية الثقافة، إن لم يكن شاهدًا على تحوُّل كلِّ شيءٍ إلى ثقافة، على «هايبر ماركت أساليب الحياة»، على «إسباغ طابع الكلوب ميديتيرانيه[ص] على العالم» وعلى «دخول الوجودِ برمّته في مجال الاستهلاك»[١٧]. ومن العبث الدخول في تفاصيل الأدبيّات التي لا تنضبُ التي تحذّرنا، منذ عقود، أسبوعًا إثر أسبوع، من التبديات الجديدة لـ«جموح الديموقراطية» أو من «سُمّ الإخاء»[١٨]: تفاهاتُ تلامذةٍ، تشهدُ على التأثيرات المدمِّرة للمساواة بين المُستَخدِمين، أو على المظاهراتِ المطالبة بعالمٍ آخر[ض] للشباب الأمين، «المُنتشينَ بالسخاءِ الربيعي»[١٩]، حلقات تلفزيون ـ الواقع التي تقدّمُ الشهادةَ المفزعة على شموليةٍ لم يكن ليحلم بها هتلر[٢٠]، أو اختلاقاتُ فتاةٍ شابةٍ، تخترعُ عدوانًا عنصريًّا، بسبب عقيدةٍ عن الضحايا «لا تنفصلُ عن تطوّر النزعةِ الفرديّة الديموقراطية»[٢١]. هذا الشجبُ الذي لا يتوقّفُ للانهيار الديموقراطي لكل فكرٍ وكل ثقافةٍ ليس له فحسب ميزة أن يُبرهن *بالضدّ* على السموِ الذي لا يُقدَّرُ لفكرٍ من يتلفّظونَ به، وعلى العمق الذي لا يُسبرُ غورُه لثقافتهم ـ وهو برهانٌ ربّما وجد صعوبةً في

العمل بالطريق المباشر. بل إنه يتيحُ، بصورةٍ أعمق، وضعَ كلّ الظواهرِ على مستوىً واحدٍ ووحيد، بإرجاعها جميعًا إلى سببٍ واحدٍ ووحيد. إن التكافؤ «الديموقراطي» المشئوم بين كلّ الأشياء، هو فعليًّا في المقام الأول نتاجُ منهجٍ لا يعرفُ لكلّ الظواهرِ حركةٍ اجتماعية، نزاعٍ ديني أو عرقي، تأثيرِ موضةٍ، حملةِ دعايةٍ أو غيرها سوى تفسيرٍ وحيد. ومن هنا، فإنّ الفتاةَ الشابّة التي، باسم ديانة أبويها، ترفضُ نزع الحجاب، أو التلميذَ الذي يعارضُ تعليلات العِلم بتعليلاتِ القرآن، أو ذلكَ الذي يعتدي بدنيًّا على الأساتذة أو التلاميذ اليهود، سيجدونَ أن توجّهاتِهم منسوبةٌ إلى الفرد الديموقراطي، غير المنتمي إلى شيء والمُنبتّ الصّلة بأيّ تسامٍ. ويمكن لصورة المستهلكِ الديموقراطي المنتشي بالمساواة أن تتماهي، حسب المزاجِ واحتياجات القضية، مع الأجيرِ المطالبِ بحقوقه، أو مع العاطلِ الذي يحتلُّ مقرّات الوكالةِ القومية للتشغيل(ط)، أو مع المهاجرِ غير الشرعيّ الموضوعِ قسرًا في صالات الانتظار بالمطارات. ولا يجب أن يُدهشنا أن يكونَ ممثلو العاطفةِ الاستهلاكية الذين يثيرونَ أعظمَ الصخب بين إيديولوجيينا هم عمومًا أولئك الذين لهم أدني قدرةٍ على الاستهلاك. يقوم شجبُ «النزعةِ الفردية الديموقراطية»، فعليًّا، وبجهد زهيد، بتفعيل استعادةِ الأطروحتين: الأطروحةِ الكلاسيكيّة للمالكين (الفقراءُ يريدون أكثر على الدوام)، وأطروحةِ النُّخبِ المهذّبة: ثمة أفرادٌ أكثر ممّا يجب، أناسٌ أكثر ممّا يجب، يطالبون بامتياز الفردية. على هذا النحو، يلتحق الخطابُ الثقافيّ السائد بفكر النخبِ الناخبة دافعةِ ضريبةِ التصويتِ والعالِمَة للقرن التاسع عشر: الفرديةُ هي شيءٌ جيدٌ للنخب، لكنها تصبح كارثةَ الحضارة إذا صارت في متناول الجميع.

على هذا النحو تنصبّ السياسةُ برمّتها في حساب أنثروبولوجيا لم تعد تعرفُ سوى تعارضٍ واحد: التعارض بين إنسانيةٍ بالغةٍ، وفيّةٍ للتقاليد التي تؤسّسُها بوصفها كذلك، وبين إنسانيةٍ طفوليةٍ، يقودُ حِلمُها في التوالدِ من جديدٍ إلى التدمير الذاتي. هذا الانزلاقُ هو الذي يُسجِّله، مع الكثير من الرشاقة المفهومية، كتاب *الميول الإجرامية لأوروبا الديموقراطية*. تلخّصُ تيمةُ «المجتمع اللامحدود» بأقصر طريقٍ وفرةَ الأدبيات التي تجتمعُ في شخص «الإنسان الديموقراطي» مستهلكِ الهايبر ماركت، والمراهِقةِ التي ترفضُ نزعَ حجابها، والرفيقينِ المثليينِ اللذينِ يرغبان أن يكون لهما أطفال. وتلخّصُ، قبل كلّ شيء، التحوّلَ المزدوج الذي صبَّ، في نفس الآن، في حسابِ الديموقراطية، شكلَ التجانسِ الاجتماعي الذي كان يُنسبُ حتّى عهدٍ قريبٍ إلى الشموليةِ والحركةِ اللامحدودة للنمو الذاتي الخاصّة بمنطق رأس المال[٢٢]. كما تحدّدُ نقطةَ إنجاز إعادةِ القراءة الفرنسية للقيد المزدوج [double bind] الديموقراطي. فقد عارضت نظريةُ *القيد المزدوج* الحكمَ الديموقراطي الرشيد بالإفراطِ المزدوج للحياة السياسية الديموقراطية وللنزعةِ الفردية الجماهيرية. إلّا أنّ إعادةَ القراءةِ الفرنسية تكبتُ التوترَ بين الأضداد. تصبح الحياةُ الديموقراطيةُ هي الحياة اللاسياسية للمستهلك اللامبالي بالسلع، ولا بحقوقِ الأقليات، ولا بالصناعة الثقافية، ولا بالأطفال الذين يتمّ إنتاجهُم في المختبر. إنّها تتماهى ببساطةٍ ونقاء مع «المجتمع الحديث» الذي تُحيلهُ في نفس الخطوة إلى تجسُّدٍ أنثروبولوجي متجانس. وبديهيٌّ أنه ليس ممّا يستدعي اللامبالاة أن يكونَ أشدُّ المستنكرين جذريةً للجريمة الديموقراطية هو الحاملُ، قبلها بعشرين عامًا، لراية المدرسة الجمهورية والعَلمانية [اللاييكية]. فحول مسألةِ التربية، بالفعل، انقلبَ معنى بضع

كلمات ـ جمهورية، ديموقراطية، مساواة، مجتمع. بالأمس كانت مسألةَ المساواةِ الخاصّة بالمدرسة الجمهورية وعَلاقتها بعدم التكافؤ الاجتماعي. وهي اليوم مجردُ مسألةِ عملية النقل، لإنقاذ المجتمع من الميل إلى التدمير الذاتي الذي يجلبه المجتمع الديموقراطي. بالأمس كان الأمرُ يتعلّق بنقل الجانبِ الكلّي للمعرفة وقوَّتهِ على غرس المساواة. وما يتعلّق به النقلُ اليوم، وما يلخّصهُ سمّ اليهودي عند ميلنر، هو ببساطة مبدأ الميلاد، مبدأ التقسيم الجنسيّ والنسب.

يمكنُ، إذن، لربّ الأسرة الذي يُلزِم أطفاله بـ«الدراسة الفريسية»[ظ] أن يأخذَ مكانَ المعلّم الجمهوري الذي ينقذُ الأطفالَ من إعادةِ الإنتاج العائلية للنظام الاجتماعي. أمّا الحكمُ الرشيد، الذي يعارضُ الفسادَ الديموقراطي، فلم تعُد لديه ضرورةٌ للاحتفاظ، عن طريق الخطأ، باسم الديموقراطية. بالأمس كان يُدعى جمهوريةً. لكن الجمهورية ليست في الأصل اسمَ حكمِ القانون، أو الشعب، أو ممثليه. الجمهورية، منذ أفلاطون، هي اسمُ الحكومة التي تضمنُ إعادَة إنتاج القطيع البشري بأن تحميه من المغالاة في شهيّته للممتلكات الفرديّة أو للسلطات الجماعيّة. لهذا السبب يمكنها أن تتّخذ اسمًا آخرَ يجتازُ خلسةً، لكن بطريقة حاسمةٍ، برهانَ الجريمةِ الديموقراطية: اليومَ يعثرُ الحكم الرشيدُ من جديدٍ على الاسمِ الذي كان له قبلَ أن يعبُر طريقَه اسمُ الديموقراطية. اسمهُ الحكمُ الرَعَوي. ومن ثَم، تجد الجريمةُ الديموقراطية أصلَها في مشهدٍ بدائي، هو نسيانُ الراعي[٢٣].

هذا ما أوضحهُ بجلاءٍ، قبلها بقليل، كتابٌ بعنوان *قتل الراعي*[٢٤]. ولهذا الكتابِ ميزةٌ لا جدال فيها: فمع توضيحه منطقَ الوحداتِ والكلّيات التي

يبسطها مؤلفُ *الميول الإجرامية لأوروبا الديموقراطية*، فإنه يقدّم أيضًا صورةً عينيةً لـ«التسامي» الذي يطالب به بغرابةِ الأبطالُ الجددُ للمدرسة الجمهورية والعَلمانية. فمحنة الأفراد الديموقراطيين، كما يوضح، هي محنةُ بشرٍ فقدوا المعيار الذي يمكن به *للواحد* أن ينسجمَ مع المجموع ويمكن به للآحادِ أن يتّحدوا في *مجموع*. ولا يمكن تأسيسُ هذا المعيارِ على أيّ عرفٍ إنساني بل فقط على رعايةِ الراعي الإلهي الذي يتولّي كلَّ نعاجِهِ وكلَّ واحدةٍ منها. هذه الرعايةُ تتجلّي في قوةٍ سيفتقرُ إليها دومًا الكلامُ الديموقراطي، هي *قوّة الصوت الإلهي*، الذي شعرَ بصدمته، في ليل اللهبِ، كلُّ العبرانيين، فيما مُنِحَ الراعي البشري، موسى، الوظيفةَ الحصريّة لسماع وشرح كلماته، وتنظيمِ شعبه بناءً على تعاليمه.

بدءًا من هذه النقطة يمكنُ شرحُ كلِّ شيءٍ ببساطة، الشرورِ الخاصة بـ«الإنسان الديموقراطي» والانقسامِ البسيط بين إنسانيةٍ وفيةٍ أو غير وفيةٍ لقانون النسب. والاعتداءُ على قوانين النسب هو، أولًا، اعتداءٌ على رابطة النعجة بأبيها وراعيها الإلهي. في مكان *الصوت الإلهي*، كما يقول لنا بيني ليڤي(ع)، وضع *المحدثون* الإنسانَ ـ الإله أو الشعبَ ـ الملك، إنسانَ حقوقِ الإنسان ذاك اللامتحدد، الذي جعله مُنظّرُ الديموقراطية، كلود لوفور، شاغلَ مكانٍ فارغ. وبدل «الصوت الإلهي ـ صوبَ ـ موسى»، فإنّ ما يحكمنا هو «إنسانٌ ـ إلهٌ ـ ميت». ولا يمكن لهذا أن يحكُم إلّا بأن يجعلَ من نفسهِ الضامنَ «للمتع الصغيرة» التي تُغذّي محنتنا العظمي، محنةَ اليتامى المحكوم عليهم بالتيه في إمبراطوريةِ الخواء، التي تعني، بلا تمييز، مملكةَ الديموقراطيةِ، أو الفردِ، أو الاستهلاك(٢٥).

السياسة أو الراعي المفقود

يجبُ، إذن، أن نفهمَ أنّ الشرَ يأتي من مكانٍ أبعد. الجريمةُ الديموقراطية ضدَّ نظام النسبِ البشري هي الجريمةُ السياسية في المقام الأول، إنها ببساطةٍ تنظيمُ جماعةٍ إنسانية بلا رابطٍ مع الإله الأب. وما هو مُتضمَّنٌ، وما يجري شجبُه، تحت اسم الديموقراطية، هو السياسةُ ذاتها. وهذه لم تولَد من الإلحادِ الحديث. فقبل المُحدَثين الذين يقطعون رؤوس الملوك كي يستطيعوا أن يملأوا على راحتهم عربات السوبر ماركت، هناك القدماءُ، وفي المقام الأول أولئك الأغريقُ الذين قطعوا الرابطةَ مع الراعي الإلهي ونقشوا، تحت الاسم المزدوج للفلسفة والسياسة، الصيروراتِ ـ اللفظية لهذا الوداع. إن «قتْلَ الراعي»، فيما يقول لنا بيني ليڤي، يُقرأُ ككتابٍ مفتوح في نصوص أفلاطون. في *السياسي* الذي يستحضرُ العصرَ الذي كان فيه الراعي الإلهي يحكمُ بنفسه مباشرةً القطيعَ البشري. وفي الكتاب الرابع من *القوانين* حيث يتمُ من جديدٍ استحضارُ الحكمِ السعيد للإله كرونوس الذي عرَفَ أنه ما من إنسانٍ يمكنه أن يقودَ الآخرين دون أن ينتفخَ بالمغالاة والجورِ وأجاب على هذه المشكلة بإعطاء القبائلِ البشرية زعماءَ من أعضاء جنس الـ*دايمونيس*[غ] الأرقى. لكن أفلاطون، المعاصر رغما عنه لأولئك البشر الذين يطالبون بأن تنتمي السلطة للشعب، وليس

لديه في معارضتهم سوى «همٍّ ذاتي» عاجزٍ عن عبور المسافة من *الآحاد* إلى *المجموع*، كان عليه أن يُصادق على الوداع، بإرجاع حكم كرونوس والراعي الإلهي إلى عصر الخرافات، مقابلَ تلطيفِ غيابه بخرافةٍ أخرى، هي خرافةُ «جمهوريةٍ» تقوم على أساس «الكذبةِ الجميلة» التي وَفقًا لها يكون الإلهُ، من أجل ضمان النظامِ الجيد للجماعة، قد وضع الذهبَ في روح الحكّام، والفضةَ في روح المحاربين، والحديدَ في روح الحرفيين.

فلنتفق مع ممثّلِ الإله: صحيحٌ أن السياسةَ تتحدّدُ في القطيعة مع نموذج الراعي الذي يُطعمُ القطيع. وصحيحٌ أيضًا أنّ بالإمكان رفضَ القطيعةِ، والمطالبةَ، للراعي الإلهيّ والرعاة البشريّين الذين يفسّرون صوته، بحكم شعبه. بهذا الثمن، لا تكون الديموقراطية، فعليًّا، سوى «إمبراطورية العدم»، آخرِ صور القطيعةِ السياسية، التي تُطالبُ بالعودة، من قلب المحنة، صوبَ الراعي المنسي. في هذه الحالة يمكن وضعُ نهايةٍ عاجلة للنقاش. لكن يمكن أيضا تناولُ الأمورِ بالعكس، والتساؤلُ لماذا تفرضُ العودةُ صوب الراعي المفقود نفسَها بوصفها المحصلةَ النهائية لتحليلٍ معيّن للديموقراطية باعتبارها مجتمعَ أفرادٍ مستهلكين. سيجري البحثُ إذن لا عمّا تكبتهُ السياسةُ بل على العكس عمّا يجري كبتُهمن السياسة بواسطة التحليل الذي يجعلُ من الديموقراطية حالةَ المغالاة والمحنة التي لا يمكن أن ينقذنا منها سوى إله. سيتم، إذن، تناولُ النصّ الأفلاطونيّ من زاوية مختلفة: ليس وداع الراعي، الذي ذكره أفلاطون في *السياسي*، بل على النقيض الإبقاء الحنينيّ عليه، حضوره العنيد في قلب *الجمهورية* حيث يقوم بدور المرجع لرسم التعارضِ بين الحكم الرشيدِ، وبين الحكم الديموقراطي.

يوجّه أفلاطون إلى الديموقراطية تأنيبين يبدوان متعارضينِ في البداية، لكنهما، على العكس، يتمفصّلان بشكل وثيق أحدُهما مع الآخر. فالديموقراطية، من جهة، هي سيادةُ القانونِ المجرَّد، في مقابل عنايةِ الطبيبِ أو الراعي. تعبِّر فضيلةُ الراعي أو الطبيب عن نفسها بطريقتين: فعلمُهما يتعارض، أوّلًا، مع شهيَّة المستبدِ؛ لأنه يُمارَسُ فقط لصالح من يرعيانهم. لكنه يتعارضُ، أيضًا، مع قوانين المدينة الديموقراطية؛ لأنه يتكيّفُ مع الحالة التي تقدّمها كلُّ نعجةٍ أو كلُّ مريض. أمّا قوانين الديموقراطية فتحاول، على النقيض، أن تكون صالحةً لكلّ الحالات. وهي بذلك تشبهُ الروشتات الطبية التي يكون الطبيبُ المسافرُ في رحلةٍ قد تركها للجميع مرةً واحدة، مهما كان المرضُ المطلوب علاجه. لكنّ عموميةَ القانون هذه هي مظهرٌ خادع. ففي ثباتِ القانون، لا يُبجِّلُ الإنسانُ الديموقراطي الجانبَ العامّ للفكرة، بل يُبجِّلُ أداةَ رغبته. وبلغةٍ حديثة، نقول أنه يجبُ التعرّفُ، خلف المواطن العامّ للدستور الديموقراطي، على الإنسان الحقيقي، *أي*، الفردِ الأناني للمجتمع الديموقراطي.

هذه هي النقطةُ الجوهرية. فأفلاطون هو أولُ من اخترعَ هذا الشكلَ من القراءة السوسيولوجية الذي نُعلنُ أنه خاصٌ بالعصر الحديث، هذا التفسيرَ الذي يُخفي خلف تبدّيات الديموقراطية السياسيةِ حقيقةً معاكسة: حقيقةَ حالةٍ للمجتمع من يحكم فيها هو الإنسانُ الفرد، الأناني. وبذلك لا يكون القانونُ الديموقراطي بالنسبة له سوى رغبةِ الشعب، التعبير عن حرية الأفراد الذين يكون قانونهم الوحيد هو تنويعات مزاجهم ومتعتهم، لا مبالين بأيِّ نظامٍ جماعي. كلمة الديموقراطية، إذن، لا تعني ببساطةٍ شكلًا سيِّئًا للحكم وللحياة السياسية. فهي تعني،

على وجه الدقة، أسلوبًا للحياة يتعارضُ مع كل حكمٍ منظم للجماعة. الديموقراطية كما يقول لنا أفلاطون في الكتاب الثامن من *الجمهورية*، هي نظام سياسيٌ ليس نظامًا [بالمعنى المحدّد]. ولا تملكُ دستورًا، لأنّها تملكُ جميعَ الدساتير. إنها بازارٌ للدساتير، زيٌّ مهرّجٍ كما يروقُ للناس الذين همّهم الأكبر هو استهلاكُ المتعِ والحقوق. لكنها ليست مجردَ سيادةِ الأفراد الذين يفعلون كلَّ شيء على هواهم. إنها على وجه الدّقة قلبُ كل العَلاقات التي تُشكِّل بنية المجتمعَ البشري: الحكّامُ كأنّهم محكومين والمحكومون كأنّهم حكام؛ النساءُ أندادٌ للرجال؛ الأبُ يتعوّد على معاملة ابنه ندًّا لندٍ؛ الأجنبيُ والغريب يصبحان أندادًا للمواطن؛ المعلمُ يخشى التلاميذ ويُطريهم، وهم من جانبهم يسخرون منه؛ الشبابُ يساوون أنفسَهم بالعجائز والعجائزُ يُحاكون الشباب الحيوانات ذاتها حرةٌ والخيولُ والحمير واعيةٌ بحريتها وكبريائها، تدوسُ في الشارع من لا يُفسحون لها الطريق(٢٦).

كما نرى، لا ينقص شيءٌ من تعداد الشرور التي يجلبُها لنا، عند فجر الألفية الثالثة، انتصارُالمساواة الديموقراطية: مملكةُ البازار وسلعُه المرقّشة، مساواةُ المعلم والتلميذ، استقالة السلطة، عقيدة الشباب، تكافؤ الرجال النساء، حقوقُ الأقليات، والأطفال، والحيوانات. والنواحُ الطويل على مثالبِ النزعة الفردية الجماهيرية في حقبة المساحات الضخمة والتليفونات المحمولة لا يفعلُ سوى إضافةِ بعض المكمّلات الحديثة إلى الخرافة الأفلاطونية عن الجحش الديموقراطي العصّي على الترويض.

يمكن أن يجد المرءُ ذلك مسليًّا، لكنّه يجب بالأحرى أن يجدَهُ

مدهشًا. ألا يجري تذكيرُنا دون توقّف بأننا نحيا في عصر التقنية، والدول الحديثة، والمدن المتمدّدة، والسوق العالمية، مما ليس له علاقةٌ على الإطلاق بتلك النجوع الإغريقية التي كانت قديمًا أماكنَ اختراع الديموقراطية؟ والنتيجة التي يدعونا هؤلاء إلى استخلاصها من ذلك هي أنّ الديموقراطيةَ شكلٌ سياسي من عصرٍ آخر لا يمكن أن تُناسبَ عصرنا، إلاّ مقابل تعديلاتٍ جدّية، وخصوصًا، مقابل التكيّفِ بجدّية مع يوتوبيا سُلطةِ الشعب. لكن إذا كانت الديموقراطية هي هذا الشيء من الماضي، فكيف نفهم أن يصلُحَ وصفُ القريةِ الديموقراطية الذي وضعه منذ ألفين وخمسمائة عام أحدُ أعداء الديموقراطية ليقدّمَ صورةً دقيقة للإنسان الديموقراطي في عصر الاستهلاك الجماهيري والشبكة الكوكبية؟ يقال لنا إن الديموقراطيةَ الإغريقية كانت مناسبةً لشكلٍ من المجتمع لا علاقة له بمجتمعنا. لكن يوضحون لنا بعدها على الفور أن المجتمعَ الذي كانت مناسِبةً لهُ يحملُ بالضبط نفس السمات التي لمجتمعنا. كيف نفهم تلك العَلاقة المتناقضة لاختلافٍ جذري وتماثلٍ تامّ؟ سأطرح لتوضيح ذلك الفرضية التالية: إن الصورةَ المخصَّصة دومًا للإنسان الديموقراطي هي نتاج عمليةٍ، افتتاحيةٍ ومتجددةٍ في آن واحد، تسعى إلى استحضار خطأٍ يمسُّ مبدأ السياسة ذاته. فالسوسيولوجيا المسلِّية لشعبٍ من المستهلكين غير المبالين، لشوارع مسدودةٍ وأدوارٍ اجتماعية مشوّشة، تستحضرُ استشعارَ شرٍ أعمق: ألّا تكون الديموقراطيةُ الشائنة شكلَ مجتمعٍ عصيٍّ على الحكم الرشيد ومتفقٍ مع الحكم السيء، بل ذاتَ مبدأِ السياسة، المبدأ الذي يُشيِّد السياسةَ بتأسيس الحكم «الرشيد» على أساس غيابِ أساسِه الخاص.

وكي نفهم ذلك، دعونا نأخذ قائمةَ التشوشات التي تُظهر الإفراطَ الديموقراطي: الحكامُ مثل المحكومين، الشبابُ مثل العجائز، العبيدُ مثل السادة، التلاميذُ مثل الأساتذة، الحيواناتُ مثل مالكيها. كلُّ شيءٍ مقلوبٌ، بالتأكيد. لكنّ هذه الفوضى مُطمْئِنةٌ. فلو كانت كلُّ العلاقاتِ معكوسةً في ذات الوقت، فسوف يبدو، إذن، أنها جميعًا ذات طبيعةٍ واحدة، أن كل هذا الانعكاس يترجمُ نفس التشوّش في النظام الطبيعي، أن ذلك النظام موجودٌ إذن وأن العَلاقة السياسية تنتمي هي، أيضًا، إلى هذه الطبيعة. الصورةُ المسلّية لفوضى الإنسان والمجتمع الديموقراطيين هي طريقةٌ لإعادة الأمور الى النظام: فإذا كانت الديموقراطية تقلبُ علاقة الحكّام بالمحكومين مثلما تقلب كل العلاقات الأخرى، فإنها تؤكّد *بالضدّ* أنّ هذه العلاقةَ متجانسةٌ تمامًا مع غيرها من العَلاقات، وأن بين الحكام والمحكومين مبدأً للتمييز مؤكَّدٌ تماما مثل الرابطة بين من يُنجبُ ومن يتم إنجابه، من يأتي أوّلًا ومن يأتي تاليًا: مبدأ يؤكد الاستمرارية بين نظام المجتمع وبين نظام الحكم؛ لأنه يؤكّد أولًا الاستمراريةَ بين نظام العُرفِ الإنساني ونظام الطبيعة.

دعونا نسمّي هذا المبدأ باسم *آرخي* ***(Arkhè)***. وقد ذكّرت حنا آرندت بأن هذه الكلمة، باليونانية، تعني، في آنٍ واحد، البدءَ والقيادة. واستنتجت منطقيًّا أنها كانت تعني بالنسبة للإغريق وحدةَ الاثنين. *آرخي* هي قيادةُ من يبدأ، من يأتي في المقدمة. إنها استباقُ الحقِ في القيادة في فعل البدءِ، والتحققُ من سلطة البدءِ في ممارسة القيادة. على هذا النحو يتحددُ المثلُ الأعلي لحكمٍ يكونُ تحقّقًا للمبدأ الذي تبدأ به سلطة الحكم، حكمٍ يكون عَرْضًا بالأفعالِ لمشروعيةِ مبدئه. صالحون للحكم أولئك الذين

لديهم الاستعدادات التي تؤهّلهم لذلك الدور، وصالحون لأن يكونوا محكومين أولئك الذين لديهم الاستعدادات المُكمِّلة للأولي.

هنا تخلق الديموقراطيةُ البلبلةَ، أو بالأحرى هنا تكشفها. هذا ما تبيّنهُ، في الكتاب الثالث من *القوانين*[٢٧]، قائمةٌ تحمل صدى قائمة العَلاقات الطبيعية المضطربةِ التي قدّمتها، في *الجمهورية* صورةُ الإنسان الديموقراطي. فبعد الإقرار بأن في كل مدينةٍ حاكمين ومحكومين، أناسٌ يمارسون *الآرخي* وأناسٌ يُطيعون سلطته، شرع الأثينيُ في تعدادِ الألقابِ التي تحتلُ هذا الموقعَ أو ذاك، في المدن مثلما في البيوت. هذه الألقاب عددُها سبعة. أربعةٌ منها تقدِّم نفسَها على أنها اختلافاتٌ تحدث بالميلاد: يسودُ بشكلٍ طبيعي من وُلدوا قبلًا أو من وُلدوا أفضل. هذه هي سلطةُ الآباءِ على الأبناء، والعجائزِ على الشباب والسادةِ على العبيد، أو الناسِ ذوي المولد الأفضل على عموم الناس. يتلوها مبدآن آخران يعلنان أنهما ما زالا مبدئين للطبيعة إن لم يكن للميلاد. أولًا «قانون الطبيعة» الذي يحتفي به پندار، سلطةُ الأقوى على الأضعف. هذا اللقب يولّد الخلاف بالتأكيد: كيف نعرِّفُ الأقوى؟ اختُتِمت محاورةُ *چورچياس*، التي أظهرت كلَّ غموض المصطلح، بأن المرءَ لا يمكنه فهمَ هذه السلطة جيّدًا سوى بمماهاتها مع فضيلة من يعرفون. إنه بالضبط اللقبُ السادس الذي يجري تعداده هنا: السلطةُ التي تحقّقُ قانونَ الطبيعة بمعناه الحق، سلطةُ العارفين على الجهلة. وكل هذه الألقاب تتفقُ مع الشرطين المطلوبين: أولًا، تحدّدُ مراتبية المواقع. وثانيًا، تحدّدُها في استمراريةٍ مع الطبيعة: استمرارية تتوسَّطُ فيها العلاقاتُ العائلية والاجتماعية للأوّلين، واستمرارية مباشرة للاثنين الأخيرين. الأولون يؤسِّسون نظامَ المدينة

على أساس قانونِ النسب. والأخيران يطالبان لهذا النظام بمبدأٍ أسمى: فليحكم لا من وُلد قبلًا أو وُلد أفضل، بل الأفضلُ ببساطة. وهنا، فعليًّا، تبدأ السياسة، حين ينفصلُ مبدأ الحكم عن النسب، برغم أنه يُعلنُ أنه من الطبيعة، حين يستدعي طبيعةً لا تختلطُ مع العلاقة البسيطة بأب القبيلة أو بالأب الإلهي.

هنا تبدأ السياسةُ. لكنها تصادفُ، هنا أيضًا، على الطريق التي تسعى إلى فصل امتيازها الخاصّ عن حق الميلاد الوحيد، شيئًا غريبًا، لقبًا سابعًا لاحتلال أماكن الأرقى والأدنى، لقبًا ليس لقبًا حقًّا لكنّنا، كما يقول الأثيني، نعتبرهُ الأكثرَ عدلًا: لقبَ السلطة «المحبوب من الآلهة»: اختيار إله الحظ، رمية الحظّ، التي هي العملية الديموقراطية التي يقرّر بها شعبٌ من الأنداد توزيعَ الأماكن.

وهنا الفضيحة: فضيحةٌ بالنسبة لأولئك الناس الصالحين الذين لا يستطيعون الاعترافَ بأنّ مولدَهم، أو أقدميتهم، أو علمهم يمكنها أن تنحني أمام قانون الحظّ: وفضيحةٌ أيضًا بالنسبة لرجال الربّ الذين يريدوننا حقًّا أن نكون ديموقراطيين، بشرط أن نعترفَ بأننا من أجل ذلك اضطررنا إلى قتل أبٍ أو راعٍ، وأن نكون بالتالي مذنبينَ إلى ما لانهاية، مدينينَ بدينٍ لا يمكن اغتفارُه تجاه ذلك الأب. إلّا أنّ «اللقب السابع» يُظهر لنا أنه لا حاجة، للقطيعة مع سلطة النسب، إلى أية تضحيةٍ أو تدنيس. إذ تكفي رميةُ نردٍ. الفضيحةُ ببساطةٍ هي التالية: بين ألقاب الحكم، ثمة واحدٌ يكسر السلسلة، لقبٌ يدحضُ ذاتَه بنفسه: اللقبُ السابع هو غياب اللقب. هنا تكمن البلبلةُ الأعمق التي تنطوي عليها كلمة الديموقراطية. ليست المسألةُ هنا حيوانًا ضخمًا يزأر، ولا جحشًا هائجًا، ولا فردًا تقودُه

أهواؤه. يظهر بوضوح أن تلك الصور هي طرقٌ لإخفاء لبِّ المشكلة. الديموقراطية ليست أهواءَ أطفالٍ، أو عبيد، أو حيوانات. إنها أهواءُ الربّ، ربّ الحظّ، أي أنها من طبيعةٍ تُدمِّر ذاتها كمبدأٍ للمشروعية. الإفراطُ الديموقراطي لا علاقة له بأيّ جنونٍ استهلاكي. إنه ببساطة فقدانُ المعيار الذي بمقتضاه مَنحت الطبيعةُ قانونها لاصطناع الجماعة من خلال علاقات السلطة التي تُبنينُ الجسدَ الاجتماعي. الفضيحةُ هي فضيحةُ لقبِ حكمٍ منفصلٍ تمامًا عن كل تناظُرٍ مع الألقاب التي تنظمُ الحياةَ الاجتماعية، مع كل تناظرٍ بين العرفِ الإنساني وبين نظام الطبيعة. فضيحةُ تفوّقٍ لا يقوم على أي أساسٍ سوى ذاتِ غيابِ التفوّق.

الديموقراطية تعني، في المقام الأول، ما يلي: «حُكمًا» فوضويًّا، لا يقومُ على أي أساسٍ سوى غياب كل لقبٍ للحكم. لكن ثمة طرقًا عديدة للتعامل مع هذا التناقض. إذ يمكن للمرء ببساطة أن يستبعدَ اللقب الديموقراطي لأنه تناقضُ كلِّ لقبٍ للحكم. كما يمكن للمرء أن يرفضَ أن تكون الصدفةُ هي مبدأ الديموقراطية، وأن يفصل بين الديموقراطية وبين رمية الحظّ. هكذا يفعل مُحدَثونا، الخبراء، كما رأينا، في اللعب تبادليًّا بالاختلاف أو بالتماثل بين العصور. ورميةُ الحظ، كما يقولون لنا، كانت تناسبُ تلك العصور العتيقة ونجوعها القليلة التطور اقتصاديًّا. كيف يمكن لمجتمعاتنا الحديثة، المصنوعةِ من كل هذه التروس الرهيفة التركيب، أن تُحكمَ بواسطة أناسٍّ اختيروا بالحظ، جاهلين بعلم تلك التوازنات الهشّة؟ لقد وجدنا للديموقراطية مبادئ ووسائل أكثر تلاؤمًا: تمثيل الشعب ذي السيادة بواسطة منتخبيه، والتعايش العضوي بين نخبة المنتخَبين من الشعب وبين نخبة مَن أهّلتهم مدارسنا في معرفة أداء المجتمعات.

لكن اختلافَ العصور والمدى ليس لبَّ المشكلة[٢٨]. وإذا كانت رميةُ الحظّ تبدو لـ«ديموقراطياتنا» مضادةً لكل مبدأ جادٍ لاختيار الحكام، فذلك لأننا قد نسينا في الوقت نفسه ما كانت تعنيه الديموقراطيةُ وأيَّ نوع من «الطبيعة» كانت تقفُ ضدّه. وعلى العكس، إذا كانت مسألةُ النصيبِ المخصّص لها قد ظلّت حيّةً في التأمل بصدد المؤسّسات الجمهورية والديموقراطية منذ حقبة أفلاطون وحتى حقبة مونتسكيو، وإذا كانت الجمهورياتُ الديموقراطية والمفكرون غير المهمومين كثيرًا بالمساواة قد انحازوا لصفّها، فذلك لأنّ رمية الحظّ دواءٌ لداءٍ أخطر وفي نفس الوقت أكثر احتمالًا من حكم غير الأكفاء: هو حكم نوعٍ معينٍ من الكفاءة، كفاءةِ الرجال القادرين على تولّي السلطة بالخداع. ومنذ ذلك الحين أصبحت رميةُ الحظّ موضوعًا لجهد نسيان ضخم[٢٩]. إننا نضع بالطبع عدالةَ تمثيل وكفاءةِ الحكومات مقابلَ تعسّفها والمخاطرِ القاتلة لعدم الكفاءة. لكن ضربةَ الحظ لم تُفضِّل أبدًا غير الأكفاء أكثر من الأكفاء. وإذا كانت قد أصبحت غير قابلة للتفكير من جانبنا، فذلك لأننا قد تعودّنا على طبيعية فكرةٍ لم تكن طبيعيةً بالتأكيد بالنسبة لأفلاطون كما لم تكن بالأحرى طبيعيةً بالنسبة للدستوريين الفرنسيين أو الأمريكيين منذ قرنين: فكرة أن اللقبَ الأول المؤهِّل لاختيار مَن هم جديرون بتولّي السلطة هو حقيقةُ رغبتهم في ممارستها.

عرف أفلاطون، إذن، أنّ الحظّ لا يمكن تنحيتهُ بسهولة. ومن المؤكّد أنه يصبُّ كلَّ المفارقة المرغوبة في استحضار ذلك المبدأ الذي يُعتبر في أثينا محبوبًا من الآلهة وفائقَ العدالة. لكنه يُبقي في القائمة ذلك اللقبَ الذي ليس لقبًا. وليس ذلك فحسب لأنه أثينيٌ ينكبّ على الإحصاء ولا

يمكنه أن يستبعد من البحث المبدأ الذي يحكم تنظيم مدينته. فلذلك سببان أعمق. الأول أن الإجراءَ الديموقراطي لرمية الحظ يتماشى مع سلطة الحكماء في نقطةٍ واحدة، جوهرية: أن الحكمَ الجيّد، هو حكمُ من لا يريدون الحكم. وإذا كان ثمة فئةٌ يجب استبعادها من قائمة المؤهَّلين للحكم، فإنها، على كل حال، فئةُ مَن يحتالون للحصول على السلطة. من جهة أخري نعرف، من محاورة **چورچياس**، أن الفيلسوف، في أعين هؤلاء، له بالضبط نفس الخطايا التي ينسبها إلى الديموقراطيين. فهو بدوره يُجسِّد قلْبَ كل العَلاقات الطبيعية للسلطة: إنه العجوزُ الذي يلعب دورَ الطفل ويُعلِّم الشبّاب احتقارَ الآباء والمربّين، هو الرجلُ الذي يُحدثُ قطيعةً مع كل التقاليد التي ينقلها، من جيلٍ إلى جيل، كريمو المولد من أهل المدينة المدعوون لهذا السبب لإدارتها. الفيلسوف الملكُ يشتركُ في نقطةٍ واحدة على الأقل مع الشعب الملك: فلا بُدّ أن يجعله حظٌّ إلهيٌّ ما ملكًا دون أن يكون قد رغب في ذلك.

ما من حكمٍ عادل دون نصيبٍ من الحظ، أي، دون نصيبٍ ممّا يناقضُ المماهاةَ بين ممارسة الحكم و بين ممارسة سلطةٍ مرغوبة وجرى الاستيلاء عليها. ذلك هو المبدأ المتناقضُ الذي يطرحُ نفسَه حيث ينفصلُ مبدأ الحكم عن مبدأ الاختلافات الطبيعية والاجتماعية، أي، حيث يكون ثمة سياسةٌ. وذلك هو رهانُ النقاشِ الأفلاطوني حول «حكم الأقوى». كيف يمكن التفكيرُ في السياسة إن كانت لا هي استمرارُ الاختلافات، أي التفاوتاتِ الطبيعية والاجتماعية، ولا المكانُ الذي يجب أن يشغلَه محترفو الخداع؟ لكن حين يطرح الفيلسوفُ السؤالَ، وحتي يطرحه، يجب أن تكون الديموقراطيةُ، دون أن تضطر لقتل أي ملكٍ أو أي راعٍ،

قد اقترحت الإجابةَ الأكثرَ منطقيةً والأشدَّ فظاعةً: شرط أن يكون حكمٌ ما سياسيًّا، هو أن يكون مؤسَّسًا على غياب اللقب المؤهِّل للحكم.

هذا هو السببُ الثاني في أن أفلاطون لا يمكنه أن يستبعد من قائمته ضربةَ الحظّ. إذ أن «اللقب الذي ليس لقبًا» يُنتج تأثيرًا ارتجاعيًّا على الألقاب الأخرى، يُنتجُ شكًّا حول نوع المشروعية التي تؤسسها. إنها ما بالتأكيد ألقابٌ حقيقية للحكم حيث إنها تحدِّد تراتبيةً طبيعية بين الحكام وبين المحكومين. أمّا ما يجب معرفتهُ فهو أيُّ حكمٍ تؤسِّسه بالضبط. أن يتميَّز كريمو المولد عن وضيعي المولد، هو أمرٌ يمكن التسليمُ به ووصفُ حكمهم بأنه أرستوقراطية. إلّا أن أفلاطون يعرف تمامًا ما سيقوله أرسطو في كتاب *السياسة*: إن من يُسمَّونَ «الأفضل» في المدن هم الأغني ببساطة، والأرستوقراطية لا تكون أبدًا إلاّ أوليجاركية، أو حكمًا للثروة. تبدأ السياسة، في الحقيقة، هنا حيث يمكنُ نبذُ الميلاد، حيث تكمن قوّةُ كريمي المولد الذين ينتسبون إلى إلهٍ ما مؤسسٍ للقبيلة، وإعلانُ ما تعنيه حقًّا: قوّةَ المالكين. وهذا ما سلّط الضوءَ على إصلاح كليستينس المؤسِّس للديموقراطية الأثينية. فقد أعاد كليستينس تشكيلَ قبائل أثينا بتجميع وحداتِ تقسيمٍ إداري بطريقةٍ اصطناعية، بإجراءٍ مضاد ـ للطبيعة ـ أي بدوائر مناطقية ـ منفصلةٍ جغرافيًّا. وبعمل ذلك، دمّرَ السلطةَ المبهمة للأرستوقراطيّين ـ المالكين ـ الوارثين لإله المكان. هذه القطيعة، على وجه الدّقة، هي ما تعنيه كلمة ديموقراطية. ومن هنا، فإن نقد «الميول الإجرامية» للديموقراطية على صوابٍ في نقطة بعينها: أنّ الديموقراطية تعني انقطاعًا في نظام النسب. لكن هذا النقد ينسى فقط أنّ هذا الانقطاعَ هو ما يحقِّقُ، بطريقة حَرْفيةٍ تمامًا، ما يطالبُ به: تنافرًا بنويًّا بين مبدأ

الحكم ومبدأ المجتمع[٣٠]. الديموقراطية «ليست اللامحدودية» الحديثة التي يمكن أن تدمِّر التنافرَ الضروري للسياسة. إنها، على النقيض، القوةُ المؤسّسة لهذا التنافر، المحدوديةُ الأولى لسلطة أشكال النفوذ التي تحكم الجسد الاجتماعي.

لأنّنا، إذا افترضنا حتّى أنّ ألقابَ الحكم لا تقبلُ الردَّ، فالمشكلة هي معرفةُ أيِّ حكمٍ للجماعة يمكن استنتاجُه منها. بالتأكيد، تسود سلطةُ العجائز على الأكثر شبّابا في العائلات ويمكن تخيُّل حكمٍ للمدينة وَفق نموذجها. وسنصفها بدقةٍ إذا أطلقنا عليها اسم چيرونتوقراطية. وتسود سلطةُ الحكماء على الجهلة عن حقّ في المدارس ويمكن أن نؤسِّس، على صورتها، سلطةً يمكن تسميتها تكنوقراطية أو إبيستموقراطية. ويمكن بهذه الطريقة وضعُ قائمة بأنواع الحكم المؤسَّسة على لقبٍ للحكم. لكن حكمًا واحدًا ينقصُ هذه القائمة، هو، بالضبط، الحكمُ السياسي. وإذا كانت كلمة *سياسي* تعني شيئًا، فإنها تعني شيئًا يتلاءمُ مع كلّ تلك الأنواع من حكم الأبوّة، أو السن، أو الثروة، أو القوّة، أو العلم التي تجري في العائلات، أو القبائل، أو المحترفَات، أو المدارس وتقترحُ نماذجَها لتشييد أشكالٍ أكبر وأكثر تعقيدًا للجماعات الإنسانية. لكن ينقص شيءٌ إضافي، سلطةٌ تأتي من السماء، كما يقول أفلاطون. لكن لا يأتي أبدًا من السماء سوى نوعين من الحكم: حكمِ العصورِ الأسطورية، السيادةِ المباشرة للراعي الإلهي الذي يقود القطيعَ البشري، أو *الدايمونيسن*[غ] الذين كلّفهم كرونوس بإدارة القبائل؛ وحكمِ الصدفةِ الإلهية، رمية الحظ التي تأتي بالحكام، أي الديموقراطية. يودّ الفيلسوفُ أن يُزيلَ الخلل الديموقراطي ليؤسّس السياسة الحقّة، لكنّه لا يستطيع إلّا

على أساس ذلك الخلل ذاته، الذي قطع الرابطةَ بين زعماء قبائل المدينة وبين *الدايمونيس* خدم كرونوس.

هذا هو لبُّ المشكلة. ثمة نظامٌ طبيعي للأشياء وَفقا له يُحكمُ البشرُ المجتمعون بواسطة مَن يملكون الألقاب لحكمهم. وقد عرف التاريخ لقبينِ كبيرينِ لحكم البشر: أحدهما الذي يرتبطُ بالنسب البشري أو الإلهي، أي تفوُّقُ الميلاد؛ والآخر الذي يرتبطُ بتنظيم نشاطاتِ الإنتاج وإعادةِ الإنتاج في المجتمع، أي سلطةُ الثروة. وعادةً ما تُحكمُ المجتمعاتُ بخليطٍ من هاتين السلطتين اللتين يدعمهما، بنسبٍ متفاوتة، القوةُ والعلم. إذا كان يجب أن يحكم العجائزُ لا الشبّاب وحدَهم بل الحكماءُ والجهلاء أيضًا، وإذا كان يجب أن يحكم الحكماءُ لا الجهلاءُ وحدَهم بل الأغنياءُ والفقراءُ أيضًا، إذا كان يجب أن يجعلوا حائزي القوة يطيعونهم والجهلةَ يفهمونهم، فلا بُدّ من شيءٍ إضافي، لقبٍ مكمِّل، مألوفٍ لمن يملكون كلَّ تلك الألقاب لكنه مألوفٌ كذلك لمن يملكونها ومن لا يملكونها. واللقبُ الوحيد المتبقي، هو اللقب الفوضوي، اللقبُ الخاص بمن ليس لديهم لقبٌ ليحكُموا أكثرَ مما ليكونوا محكومين.

هذا، في المقام الأول، ماتعنيه الديموقراطية. الديموقراطية ليست نمطًا للدستور، ولا شكلًا للمجتمع. وسلطةُ الشعبِ ليست سلطةَ السكان مجتمعين، ولا الأغلبية، ولا الطبقات الكادحة. إنها ببساطة السلطةُ الخاصة بمن ليس لديهم لقبٌ ليحكموا أكثر مما ليكونوا محكومين. ولا يمكن للمرء التخلصُ من تلك السلطة بشجب استبدادِ الأغلبية، أو حماقةِ الحيوان الضخم، أو نزقِ الأفراد المستهلكين. إذ يجب عندها التخلصُ من السياسة ذاتها. وهذه لا توجدُ إلّا إذا كان ثمة لقبٌ مُكمّلٌ

لتلك الألقاب التي تعمل بشكلٍ عادي في العلاقات الاجتماعية. فضيحةُ الديموقراطية، وفضيحةُ رمية الحظّ التي هي جوهرها، هي كشفُها أنّ ذلك اللقبَ لا يمكن أن يكون سوى غيابِ اللقب، أن حكم المجتمعات لا يمكن أن يرتكز في التحليل الأخير إلّا على إمكانه ذاته. ثمة أناسٌ يحكمون لأنهم الأكبرُ سنًّا، الأفضلُ مولدًا، الأغنى، أو الأكثرُ علمًا. وثمة نماذجُ للحكم وممارسة النفوذ قائمةٌ على أساس هذا التوزيع أو ذاك للمواقع والاختصاصات. إنه المنطقُ الذي اقترحتُ التفكير فيه تحت مصطلح الشرطة(٣١). لكن إذا كان يجب لسلطةِ العجائز أن تكون أكثر من مجرد چيرونتوقراطية، ولسلطة الأغنياء أن تكون أكثر من مجردِ بلوتوقراطية، وإذا كان على الجهلةِ أن يفهموا أنهم يجب أن يطيعوا أوامرَ الحكماء، فلا بُدّ لسلطتهم أن ترتكز على لقبٍ مُكمّل، هو سلطةُ مَن ليس لديهم أيةُ خاصيّةٍ تؤهلهم سلفًا ليحكموا أكثر ممّا ليكونوا محكومين. يجب أن تصبح سلطةً سياسية. والسلطةُ السياسية تعني في التحليل الأخير قوةَ مَن ليس لديهم سببٌ طبيعي ليحكموا من ليس لديهم سببٌ طبيعي ليكونوا محكومين. سلطةُ الأفضل لا يمكنها بشكل حاسم أن تكتسبَ المشروعية إلّا بواسطة سلطة الأندادِ المتساوين.

هذه هي المفارقة التي وجدها أفلاطون في حكم الصدفةِ والتي، في رفضه الغاضبِ أو المتهكّم للديموقراطية، يجب عليه برغم ذلك أخذَها في الاعتبار، جاعلًا من الحاكم إنسانًا دون صفاتٍ مُميِّزة لم تأتِ به إلى مكانه سوى صدفة سعيدة. وهذا ما وجده بدورهم هوبز، وروسو وكلُّ المفكرين الحديثين في العقد الاجتماعي والسيادة عبر أسئلة القبول والمشروعية. المساواةُ ليست خرافةً. على النقيض، يبرهن كلُّ مَن في

مرتبةٍ أرقي أنّها أشدُّ الحقائق شيوعًا. فما من سيدٍ لا ينعسُ وبذلك يخاطر بأن يتركَ عبدَه يهرب، وما من إنسانٍ لا يملكُ القدرةَ على قتل آخر، وما من قوةٍ تفرضُ نفسَها دون أن يكون عليها أن تكتسب المشروعية، أن تعترفَ من ثَم، بمساواةٍ لا تُقهر، كي يستطيعَ التفاوتُ أن يعمل. منذ اللحظة التي يجب أن تصبحَ فيها الطاعةُ مبدأً للمشروعية، التي يجب أن يكون لها قوانينُ تفرضُ نفسَها بوصفها قوانين، ومؤسساتٌ تجسِّدُ صالح الجماعة، يجب أن تفترض القيادةُ مساواةً بين مَن يقودُ ومن يُقاد. يمكن لمن يظنون أنفسهم ماكرين وواقعيين أن يقولوا دومًا أنّ المساواةَ ليست سوى الحلم الملائكي اللذيذ للحمقى والأرواح الرقيقة. ولسوء حظهم، فإنها حقيقةٌ دامغة بلا توقفٍ وفي كل مكان. ما من خدمةٍ تُؤدَّى، ما من معرفةٍ يتم نقلها، ما من سلطةٍ تُقامُ دون أن يكون السيّدُ، مهما بلغ من ضآلة شأنه، قد تحدّث «ندًّا لندٍ» مع من يأمرهُ أو يعلّمه. لا يمكن للمجتمع اللامساواتي أن يعمل إلاّ بفضل حشدٍ من العلاقات المساواتية. هذا الامتزاجُ للمساواة في قلبِ اللامساواة هو ما تكشفُه الفضيحةُ الديموقراطية لتجعله ذاتَ أساسِ السلطةِ العامة. ليس الأمرُ، كما يقالُ كثيرًا، أن تكون مساواةُ القانون قائمةً من أجل تصحيح أو تخفيفِ لامساواة الطبيعة. بل أنّ «الطبيعة» ذاتها تنشطرُ، أن لامساواة الطبيعة لا تُمارسُ إلاّ بافتراضٍ مُسبقٍ لمساواةٍ للطبيعة ترافقها وتتضادُ معها: وإلّا فمن المستحيل أن يفهم التلاميذُ المعلمينَ وأن يطيع الجهلةُ حكمَ الحكماء. وقد يقال إنّ ثمة جنودٌ ورجال شرطةٍ من أجل ذلك. لكن يجب أيضًا أن يفهمَ هؤلاء أوامرَ الحكماء والمصلحةَ الكامنة في إطاعتها، وهلمّ جرّا.

هذا ما تتطلّبه السياسةُ وما تقدِّمه الديموقراطية. كي يكون ثمة سياسةٌ،

لا بُدّ من لقبٍ استثنائي، لقبٍ يُضاف إلى تلك التي تدارُ بها «عادةً» المجتمعاتُ الصغيرة والكبيرة والتي ترجع في التحليل الأخير إلى الميلاد والثروة. الثروةُ تسعى إلى الزيادة اللامحدودة، لكنها لا تملكُ سلطةَ تجاوُزِ نفسها. والميلادُ يطمح إليها، لكنه لا يستطيع إلّا مقابلَ القفز من النسبِ البشريّ إلى النسب الإلهيّ. عندها يؤسِّسُ حكمَ الرعاة، الذي يحلُّ المشكلةَ، لكن مقابلَ إلغاءِ السياسة. ويتبقى الاستثناءُ العادي، سلطةُ الشعب، التي ليست سلطةَ السكان ولا سلطةَ أغلبيتهم بل سلطةَ أيِّ أحدٍ، اللامبالاةُ بالقدرات لاحتلال مناصبِ الحاكم والمحكوم. للحكم السياسي أساسٌ إذن. لكن ذلك الأساس يمثلُ بدوره تناقضًا: فالسياسة هي أساسُ سلطةِ الحكم في غياب الأساس. حكم الدول لا يكون شرعيًّا إلّا بكونه سياسيًّا. ولا يكون سياسيًّا إلّا بالارتكاز على غيابِ أساسه. وهذا ما تعنيه الديموقراطيةُ المفهومةُ بالضبط على أنها «قانونُ الحظّ». والشكاوى المألوفة عن الديموقراطية العصيّة على الحكم تحيلنا في التحليل الأخير إلى ما يلي: الديموقراطيةُ ليست مجتمعًا يُحكمُ، ولا حكمًا للمجتمع، إنّها بالمعنى الدقيق ذلك الشيءُ العصيُّ على الحكم الذي يجبُ على كلِّ حكمٍ أن يكتشفَ، في نهاية المطاف، أنه قائمٌ على أساسه.

الديموقراطية، الجمهورية، التمثيل

تتمثل الفضيحةُ الديموقراطية ببساطةٍ في كشفِ ما يلي: تحت اسم السياسة، لن يكون ثمة أبدًا، مبدأٌ وحيدٌ للجماعة، يُضفي المشروعية على فعل الحكّام انطلاقًا من قوانين كامنة في تجمّع الجماعات الإنسانية. روسو على صوابٍ في شجبه للحلقة الشريرة لدى هوبز الذي يحاولُ إثباتَ اللااجتماعية *الطبيعية* للبشر مجادلًا بمؤامرات البلاط ونميمة الصالونات. لكن بوصف هوبز للطبيعة على غرار المجتمع، أظهر أيضًا أن من العبث البحث عن أصل الجماعةِ السياسية في فضيلةٍ كامنة للألفةِ الاجتماعية. وإذا كان البحث عن الأصل يخلطُ بسهولة بين الماقبلُ والمابعدُ، فذلك لأنه يأتي دومًا بعد الحدث. والفلسفة التي تبحثُ عن مبدأ الحكم الرشيد أو عن الأسباب التي يقيمُ من أجلها البشرُ حكوماتٍ تأتي بعد الديموقراطية التي تأتي هي ذاتُها فيما بعدُ، مُحدِثةً قطيعة مع المنطق الغابر الذي طبقًا له يجري حكمُ المجتمعات بواسطة مَن يتمتّعون بلقبٍ لممارسة سلطتهم على أولئك المستعدِّين لتحمُّلها.

كلمة الديموقراطية، إذن، لا تُحدِّد بشكلٍ دقيق لا شكلًا للمجتمع ولا شكلًا للحكم. «المجتمع الديموقراطي» ليس أبدًا سوى رسمٍ فانتازي، مُوَجّهٍ إلى دعم هذا المبدأ أو ذاك للحكم الرشيد. والمجتمعات، اليومَ

مثل الأمس، يُنظّمها تلاعبُ الأوليجاركيات. وليس ثمة حكمٌ ديموقراطيٌّ بالمعنى المحدّد. وأشكال الحكم تُمَارَسُ دومًا من الأقليّة على الأغلبيّة. و«سلطة الشعب» إذن متنافرةٌ بالضرورة مع المجتمع اللامساواتي مثلما مع الحكم الأوليجاركي. وهذا ما يُباعد الحكمَ عن ذاته بمباعدته للمجتمع عن ذاته. وهذا، أيضًا، ما يفصلُ ممارسةَ الحكم عن تمثيل المجتمع.

يجري دائمًا تبسيطُ المسألة بإرجاعها إلى التعارض بين الديموقراطية المباشرة والديموقراطية التمثيلية. يمكن إذن ببساطة تفعيلُ الاختلافِ بين الأزمنة والتعارضِ بين الواقع واليوتوبيا. يقال إن الديموقراطية المباشْرة كانت جيّدة بالنسبة للمدن الإغريقية القديمة أو الكانتونات السويسرية في العصر الوسيط حيث كان يمكن أن يتجمّع كل السكان من الرجال الأحرار في مكان واحد. أمّا أُممُنا الشاسعةُ ومجتمعاتنا الحديثة، فلا يلائمها سوى الديموقراطية التمثيلية. الحجة ليست مقنعةً كما تطمحُ أن تكون. ففي مستهل القرن التاسع عشر، لم يجد الممثلون الفرنسيون صعوبةً في تجميع كل الناخبين في المقرّ الرئيسي للكانتون. وكان يكفي لذلك أن يكون الناخبون قليلي العدد، وهذا ما تمّ تحقيقُه بسهولةٍ بقصر الحقِ في اختيار الممثلين على أفضلِ من في الأمة، أي أولئك الذين يستطيعون دفع ضريبة انتخابٍ قدرها ثلاثمائة فرنك. «الانتخاب المباشر، كما قال حينها بنجامان كونستان، يُشكِّل الحكمَ التمثيلي الحقيقي الوحيد»[٣٢]. وفي عام ١٩٦٣، لم يزل بإمكان حنا أرندت أن ترى الشكلَ الثوري للمجالس على أنه السلطةَ الحقيقية للشعب، حيث كانت تتأسَّس النخبةُ السياسية الفعلية الوحيدة، النخبةُ المختارةُ ذاتيًّا على الأرض من بين هؤلاء الذين يشعرون بالسعادة للانشغال بالشأن العامّ[٣٣].

بعبارةٍ أخرى، لم يكن التمثيلُ أبدًا نسقًا تم اختراعُه لمواجهة النمو السكاني. لم يكن شكلًا لتوافق الديموقراطية مع العصور الحديثة ومع الفضاءاتِ الشاسعة. إنه، عن حقٍّ، شكلٌ أوليجاركي، تمثيلٌ لأقلياتٍ تتمتّع بلقبٍ يتيح لها تولّي الشئون المشتركة. في تاريخ التمثيل، كان يجري في المقام الأول تمثيل طبقات[ف]، وفئاتٍ، وممتلكاتٍ، سواء لأنها تُعتبرُ مانحةً للقب ممارسة السلطة، أو لأن سلطةً سيادية تمنحها صوتًا استشاريًّا في تلك المناسبة. كما أنّ الانتخاب ليس في ذاته شكلًا ديموقراطيًّا من خلاله يجعل الشعبُ صوتَهُ مسموعًا. إنه، في الأصل، التعبيرُ عن قبولٍ تطلبه سلطةٌ عليا ولا يكون كذلك حقًّا إلّا إذا كان إجماعيًّا[٣٤]. والدليلُ الذي يُساوي بين الديموقراطية وبين شكلِ الحكمِ التمثيلي، النابعِ من الانتخاب، حديثٌ جدًّا في التاريخ. التمثيل في أصله هو النقيضُ الدقيقُ للديموقراطية. ولم يكن يجهل ذلك أحدٌ زمن الثورتينِ الأمريكية والفرنسية. *فالآباءُ المؤسّسون* وعددٌ من أقرانهم الفرنسيين رأوا فيه بالضبط الوسيلةَ كي تمارسَ النخبةُ بالفعل، باسم الشعب، السلطةَ التي تجدُ نفسَها مضطرةً للاعتراف له بها، لكنه لن يعرفَ كيف يمُارسها دون أن يُدمِّر مبدأ الحكم ذاتِه[٣٥]. أمّا تلاميذُ روسو، من جانبهم، فلا يُقرّون بذلك إلاّ مقابل رفضٍ ما تعنيه الكلمة، أي تمثيلِ المصالح الخاصة. الإرادةُ العامّة لا تنقسمُ والنوّابُ لا يمثلون سوى الأمة في عمومها. قد تبدو «الديموقراطية التمثيلية» اليوم إطنابًا. لكنها كانت من قبل إردافًا خلفيًّا[ق].

ولا يعني هذا القولَ بأننا يجب أن نضع فضائلَ الديموقراطية المباشرة في تعارضٍ مع توسّطات وانحرافات التمثيل، ولا استدعاء تبدياتٍ كاذبة

للديموقراطية الشكلية لتكتسب فعاليةً ديموقراطية حقيقية. من الزيف المماهاةُ بين الديموقراطية والتمثيل بقدر زيفِ أن نجعلَ من أيٍّ منهما رفضًا للثانية. ما تعنيه الديموقراطية هو بالضبط ما يلي: أن الأشكالَ القانونيّة-السياسية للدساتير وقوانين الدولة لا ترتكز أبدًا على منطقٍ واحدٍ وحيد. وما نسمّيه «ديموقراطية تمثيلية» والأدقّ تسميته نسقًا برلمانيًّا، أو، مثل ريمون آرون(ك)، «نظامًا دستوريًّا تعدديًّا»، هو شكلٌ مختلط: شكلٌ لأداء الدولة، قائمٌ في الأساس على امتياز مجموعات النخبة «الطبيعية» ومُنحرفٌ شيئًا فشيئًا عن وظيفته بفعل النضالات الديموقراطية. ولا شكَّ أنّ التاريخَ الدامي للنضالات من أجل الإصلاح الانتخابي في بريطانيا العظمى هو أفضلُ شاهدٍ على ذلك، جرى محوُهُ تحت غزلٍ رعوي للتقاليد الإنجليزية للديموقراطية «الليبرالية». وحقُّ الاقتراع العام ليس بأية حالٍ نتيجةً طبيعية للديموقراطية. فالديموقراطية ليس لها نتيجةٌ طبيعية بالضبط لأنها انقسامُ «الطبيعة»، لأنّها الرابطةُ المقطوعة بين المِلكيات الطبيعية وبين أشكال الحكم. حق الاقتراع العام هو شكلٌ مختلط، وُلِدَ من الأوليجاركية، وانحرفَ بفعل المعركة الديموقراطية و تتمُ استعادتُه بشكلٍ دائمٍ من جانبِ الأوليجاركيةِ التي تطرحُ مُرشحيها وأحيانًا قراراتها لاختيارِ هيئة الناخبين دون أن تستطيعَ أبدًا استبعادَ خطر أن تتصرف هيئةُ الناخبين مثل سكانٍ يقومون بضربة حظٍّ.

لا تتماهى الديموقراطيةُ أبدًا مع شكلٍ قانونيّ سياسيّ. ولا يعني هذا القولَ بأنها لامباليةٌ بهذا الصدد. بل يعني أن سلطةَ الشعب دومًا أقربُ وأبعدُ من تلك الأشكال. أقربُ، لأنّ تلك الأشكال لا يمكنها العملُ دون أن تحيلَ نفسَها، في نهاية المطاف، إلى سلطة غير الأكفاءِ

تلك التي تؤسِّس وتنفي سلطة الأكفاء، إلى هذه المساواة الضرورية لأداءِ آلة اللامساواة ذاتِه. وأبعدُ، لأن ذات الأشكالِ التي تنقشُ تلك السلطةَ يُعاد تملّكها بشكل دائم، عن طريق فعل الآلة الحكومية ذاتِه، في المنطق «الطبيعي» لألقابِ الحكم الذي هو منطقُ عدم التمييز بين العام والخاصّ. منذ أن انقطع الرابطُ مع الطبيعة، منذ أن صارت الحكوماتُ مضطرةً لتصوير نفسها على أنها أمثلةٌ لما هو مشتركٌ في الجماعة، منفصلةٌ عن المنطق الوحيد لعلاقات السلطة الكامنة في إعادة إنتاج الجسد الاجتماعي، يوجد مجالٌ عامّ، هو مجالُ لقاءٍ ونزاعٍ بين المنطقين المتعارضين للشرطة وللسياسة، للحكم الطبيعي للكفاءات الاجتماعية ولحكم أيٍّ كان. الممارسة العفوية لكل حكومة تنحو إلى تضييق هذا المجال العام، إلى جعله شأنها الخاص، ومن أجل ذلك، تنحو إلى أن ترفض تدخلاتِ ومواقع تدخلاتِ الفاعلين غير الدولتيين باعتبارها تندرج في الحياة الخاصة. الديموقراطية، إذن، أبعدُ ما تكون عن شكلِ حياةِ الأفراد المُكرَّسين لسعادتهم الخاصة، هي سيرورةُ النضال ضدّ هذه الخصخصة، سيرورةُ توسيع هذا المجال. وتوسيعُ المجال العامّ لا يعني، كما يزعم الخطابُ الليبرالي المطالبةَ بالتعدّي المتزايد للدولة على المجتمع. بل يعني النضالَ ضدّ تقسيمِ العامِّ والخاصِّ الذي يضمنُ السيطرةَ المزدوجة للأوليجاركية في الدولة وفي المجتمع.

هذا التوسيع كان يعني تاريخيًّا أمرينِ: انتزاعِ الاعترافِ بصفةِ المتساوين والذواتِ السياسية لأولئك الذين لفظَهم قانونُ الدولة صوبَ الحياة الخاصة لكائناتٍ أدنى؛ وانتزاعِ الاعترافِ بالطابع العام لأنماط الفضاءات والعلاقات التي كانت متروكةً لِفطنَة سلطةِ الثروة. وكان هذا

يعني، أولًا، النضالات من أجل أن يُدرَجَ في عداد الناخبين وذوي الأهليةِ كلُّ من كان المنطقُ البوليسي يستبعدهم بشكل طبيعي: كلُّ من لا يملكون لقبًا للمشاركة في الحياة العامّة، لأنهم لا ينتمون إلى «المجتمع» بل إلى الحياة المنزلية والإنجابية فحسب، لأنّ عملهم ينتمي إلى سيدٍ أو إلى زوج: العمال المأجورون المستوعَبون لزمن طويل في أعمالٍ منزلية تعتمد على أسيادهم والعاجزون عن امتلاك إرادةٍ تخصهم، والنساء الخاضعات لإرادة أزواجهن والمكلّفاتُ بمشاغل العائلة والحياة المنزلية. وكان هذا يعني أيضًا النضالات ضدّ المنطق الطبيعي للنظام الانتخابي، الذي يجعلُ من التمثيل تمثيلًا للمصالح السائدة ومن الانتخاب أداةً مُوجَّهةً للموافقة: ترشيحات رسميّة، وعمليات تزييفٍ انتخابية، واحتكار فعليٍّ للترشيحات. لكن هذا التوسيع يشمل أيضًا كلَّ النضالاتِ من أجل تأكيد الطابع العام للفضاءات، والعلاقات، والمؤسسات التي تُعتبرُ خاصةً. هذا النضالُ الأخير وُصِف، عمومًا، بأنه حركةٌ اجتماعية، بسبب مواقعه وموضوعاته: النزاعاتُ حول الأجر وظروف العمل، والمعاركُ حول أنظمة الصحةِ والتقاعد. لكن هذا التحديد ملتبسٌ. إذ يفترض سلفًا، بالفعل، وكمُعطَى، تقسيمًا لما هو سياسيٌ وما هو اجتماعي، لما هو عامٌّ وما هو خاصٌّ، يُعدُّ، في الحقيقة، رهانًا سياسيًّا على المساواة أو اللامساواة. فالنزاعُ حول الأجور كان، في المقام الأول، نزاعًا من أجل نزع ـ خصخصة علاقة الأجر، من أجل تأكيد أنها ليست لا علاقةَ سيدٍ بخادمٍ منزلي ولا مجردَ عقدٍ بسيطٍ يُعقدُ حالةً بحالةٍ بين فردينِ خاصّينِ، بل شأنًا عامًّا، يخُصُّ جماعةً، ويعتمدُ بالتبعية على أشكال الفعلِ الجماعي، وعلى النقاش العامّ، وعلى القاعدةِ التشريعية. كان «الحقُ في العمل»، الذي طالبت به الحركاتُ العمّالية في القرن التاسع عشر يعني هذا أولًا: لا مطلبَ

مساعدةِ «دولة ـ رعاية» أُريد التمثّل بها، بل أولًا تأسيسُ العمل باعتباره بنيةً للحياة الجماعية مُنتزَعةً من السيادة المنفردة لحقّ المصالح الخاصّة، وفرضُ حدودٍ على السيرورة اللامحدودة بطبيعتها لنمو الثروة.

فالسيطرة، منذ أن خرجت من اللاتمايز الأوليِّ، تجري ممارستُها من خلال منطقٍ لتقسيم المجالات له هو ذاته اختصاصٌ مزدوج. فمن جهة، يحاولُ فصلَ مجال الشأنِ العام عن المصالح الخاصة للمجتمع. بهذه الصفة يعلنُ أن المساواةَ بين «البشر» وبين «المواطنين، هناك حيث تكون معترَفًا بها، لا تتعلّقُ سوى بعلاقتهم بالمجال القانونيّ السياسيّ المؤسَّس وهناك حيث يكون الشعبُ سيّدًا، لا يكون كذلك سوى في عمل ممثليه وحكامه. إنه يُفعِّلُ التمييز بين العام الذي ينتمي للجميع وبين الخاصّ حيث تسود حرية كل فرد. لكن حرية كلِّ فردٍ هذه هي حريةُ، أعني سيطرةَ، من يحوزون السلطاتِ الكامنة في المجتمع. إنها مملكةُ قانونِ نمو الثروة. أمّا المجال العامّ، المزعومُ على هذا النحو تنقيتَه من المصالح الخاصة، فإنّه هو أيضًا مجالٌ عامٌّ محدودٌ، مخصخصٌ، محجوزٌ لتلاعب المؤسسات واحتكار من يجعلونها تعمل. هذان المجالان ليسا منفصلينِ من ناحية المبدأ إلا كي يتوحدّا أفضلَ تحت القانون الأوليجاركي. لم يجد الآباءُ المؤسِّسون الأمريكيون أو الأنصارُ الفرنسيون لنظام ضريبة الانتخاب أيَّ دهاءٍ في مماهاة شخصِ المالك مع شخصِ الإنسانِ العام القادر على السمو فوق المصالح البائسة للحياة الاقتصادية والاجتماعية. الحركة الديموقراطية، إذن، هي بالفعل حركةٌ مزدوجة لانتهاك الحدود، حركةٌ لنشر مساواة الإنسان العام إلى مجالاتٍ أخرى لحياة الجماعة، وخصوصًا إلى كلِّ من يحكمون اللامحدوديةَ الرأسمالية للثروة، وهي

أيضًا حركةٌ تُعيدُ التأكيدَ على انتماء الجميع وأيٍّ أحدٍ إلى هذا المجال العام الذي تجري خصخصتُه بلا توقُّف.

هنا أمكن أن تفعلَ فعلها ثنائيةُ الإنسان والمواطن التي جرى التعليق عليها كثيرًا. وقد شجب النقادُ هذه الثنائية، من بيرك إلى أجامبين مرورا بماركس وحنا أرندت، باسم منطقٍ بسيط: إذا توجّبَ للسياسة مبدآن بدلًا من واحدٍ، فذلك لأنّ ثمة نقيصةً أو خديعة. ولا بُدّ أنّ أحدَ المبدئين وهميّ، إن لم يكن كليهما. يقول بيرك وحنا أرندت أنّ حقوقَ الإنسان فارغةٌ أو تحصيلُ حاصلٍ. أو أنها حقوقُ الإنسان العاري. لكن الإنسانَ العاري، الإنسان بلا انتماءٍ إلى جماعةٍ قوميّة مؤسَّسة ليس له أيُّ حقٍّ. حقوق الإنسان، إذن، هي الحقوقُ الفارغة لمن ليس لهم أيّ حق. أو بالأحرى هي حقوقُ الناس الذين ينتمون إلى جماعةٍ قومية. إنها، إذن، ببساطة حقوقُ مواطني هذه الأمة، حقوقُ من لهم حقوقٌ، ومن ثَم تحصيلُ حاصلٍ خالص. وعلى العكس، يرى ماركس في حقوق المواطن تأسيسَ مجالٍ مثالي تتمثلُ حقيقته في حقوق الإنسان، ليس الإنسانَ العاري بل الإنسانَ المالك الذي يفرضُ قانونَ مصالحه، قانونَ الثروة، تحت قناع الحقّ المتساوي للجميع.

هذان الموقفان يلتقيان في نقطةٍ جوهرية: الإرادةِ، الموروثة من أفلاطون، لاختزال ازدواج الإنسانِ والمواطن إلى ثنائيةِ الوهمِ والواقع، الانشغالُ بأن يكون للسياسة مبدأٌ واحدٌ ووحيد. وما يرفضه الموقفان، هوَ أن المبدأ الأوحدَ للسياسة لا يوجدُ إلاّ بالملحق اللا سلطوي الذي تعنيه كلمة ديموقراطية. سنتذكر بسهولة مع حنا أرندت أنّ الإنسان العاري لا يملك حقًّا يخصّه، أنه ليس ذاتًا سياسية. لكن مُواطنَ النصوصِ الدستورية

ليس بالأحرى ذاتًا سياسية. فالذواتُ السياسية لا تتماهى بالضبط لا مع «أناسٍ» أو تجمعاتٍ من السكان، ولا مع هُويّاتٍ تحدِّدها النصوصُ الدستورية. بل تتحدَّدُ دومًا بفاصلٍ بين الهُويّات، مهما تحدَّدت تلك الهُويّات بواسطة العَلاقات الاجتماعية أو بواسطة المقولات القانونية. و«مُواطنُ» النوادي الثورية هو ذلك الذي ينفي التعارضَ الدستوري بين المواطنين الإيجابيين (أي القادرين على دفع ضريبة الانتخاب) والمواطنين السلبيين. والعامل أو الشغيلُ بوصفه ذاتًا سياسية هو ذلك الذي ينفصلُ عن إلحاقِه بالعالم الخاص، غير السياسي، الذي تتضمنُه شروطُه. توجد ذواتٌ سياسية في الفاصل بين الأسماء المختلفة للذوات. والإنسانُ والمواطن من تلك الأسماء، أسماء لشيءٍ مشترك يكون مداهُ وفهمُه متنازعًا عليهما بدورهما، ولهذا السبب، يرتضيان ملحقًا سياسيًّا، ممارسةً تتحققُ من الذواتِ التي تنطبق عليها تلك الأسماء ومن القوّة التي تحملها.

على هذا النحو أمكنَ لثنائية الإنسان والمواطن أن تُفيدَ في بناء ذواتٍ سياسية بأن وضعت في الصدارة وعلى بساط البحث المنطقَ المزدوجَ للسيطرة، الذي يفصل الإنسانَ العام عن الفردِ الخاصّ من أجل أن يضمن بصورة أفضل، في كلا المجالين، نفس السيطرة. ولكي تكفَّ هذه الثنائية عن التماهي مع التعارض بين الواقع والوهم، يجب أن تنقسمَ من جديد. الفعل السياسي، إذن، يعارضُ المنطقَ البوليسي للفصل بين المجالات باستخدام آخر لنفس النصِ القانوني، بإخراجٍ آخر للثنائية بين الإنسان العام والإنسان الخاص. إنه يقلبُ توزيعَ المصطلحات والأماكن، باللعب بالإنسان ضدّ المواطن وبالمواطن ضدّ الإنسان. فالمواطنُ، بوصفه اسمًا

سياسيًّا، يعارضُ قاعدةَ المساواةِ التي يرسِّخُها القانون ويرسّخها مبدؤها بأوجه اللامساواة المُمَيِّزةِ لـ«الناس»، أي الأفراد الخاصين، الخاضعين لسلطات الميلاد والثروة. وعلى العكس، فإن الإشارةَ إلى «الإنسان» تُعارِضُ القدرةَ المتساويةَ للجميع بكل أوجه خصخصةِ المواطنة: تلك التي تستبعدُ من المواطنة هذا الجزءَ أو ذلك من السكان أو تلك التي تستبعدُ هذا المجال أو ذاك للحياة الجماعية من مملكة المساواة بين المواطنين. كل واحدٍ من هذين المصطلحين يلعبُ إذن بصورةٍ إشكالية دور الكلّيّ الذي يتعارض مع الجزئي. والتعارض بين «الحياة العارية» وبين الوجودِ السياسي قابلٌ، هو ذاته، للتسييس.

هذا ما يبيّنه القياسُ المنطقي الذي قدمته أوليمپ دى جوج(ل) في البند العاشر من مؤلفها ***إعلان حقوق المرأة والمواطِنة***: «للمرأة الحقُّ في الصعود إلى منصّة الإعدام؛ ويجب أن يكون لها بالمثل الحقُّ في الصعود إلى المنبر». هذا التعليل مُدرجٌ بغرابةٍ وسط تعبيرٍ عن حقّ الرأي للنساء، المنسوخ من حقّ الرجال («لا يجب أن يُضايقَ أيُّ أحدٍ بسبب آرائه، حتى الجذرية [...] بشرط ألاّ تعكِّرَ تبدياتُها النظامَ العام الذي تؤسِّسه القوانين») لكن نفس هذه الغرابة، تحدّدُ جيّدًا التواءَ العلاقةِ بين الحياة والمواطَنة الذي يشكِّلُ أساسَ المطالبة بانتماء النساء إلى مجال الرأي السياسي. لقد كنَّ مستبعَدَاتٍ من ميزة حقوق المواطن، باسم التقسيم إلى المجال العامّ والمجال الخاصّ. بانتمائهن إلى الحياة المنزلية، ومن ثَم إلى عالم الخصوصيّة، فإنهن غريباتٌ على الجانب العامّ لمجال المواطَنة. وتقلب أوليمپ دى جوج الحجةَ بالارتكاز على الأطروحة التي تجعلُ من العقابِ «حقَ» المُذنب: إذا

كان للنساء «الحقُ في الصعود إلى منصّة الإعدام»، إذا كان باستطاعة سلطةٍ ثورية أن تُدينهنّ، فذلك لأنّ حياتهن العارية هي ذاتها سياسيةٌ. المساواة في الحكم بالإعدام تُلغي بداهةَ التمييزَ بين الحياة المنزليّة والحياة السياسية. ومن ثم يمكن للنساء المطالبةُ بحقوقهن كنساءٍ وكمواطنات، وهو حقٌ متطابقٌ لا يمكن برغم ذلك تأكيدُه إلّا في شكل ملحقٍ.

بعمل ذلك، فإنهنّ يدحضنَ بالفعل برهانَ بيرك أو حنا أرندت. فهذانِ يقولان إمّا أن حقوقَ الإنسان هي حقوقُ المواطن، أي حقوقُ مَن لهم حقوقٌ، وهذا تحصيلُ حاصل؛ وإمّا أن حقوقَ المواطنِ هي حقوقُ الإنسان. ولما كان الإنسانُ العاري لا يملكُ أيَّ حقٍّ، فإنّها، إذن، حقوقُ مَن ليس لهم أيُّ حقٍّ، وهذا غير معقول. بين الفكّين المفترضَينِ لهذه الكمَّاشة المنطقيّة، تُدخِل أوليمپ دى جوج ورفيقاتها إمكانيةً ثالثةً: «حقوقُ المرأة والمواطِنة» هي حقوقُ مَن ليس لهنّ الحقوقُ التي تملكنها ولهنّ الحقوقُ التي لا تملكنها. إنهنّ محروماتٌ تعسفيًّا من الحقوق التي يمنحها *إعلان حقوق الإنسان* دون تمييزٍ لأعضاء الأمةِ الفرنسية والنوع الإنساني. لكنهنّ أيضًا يُمارسن، بعملهن، حقّ المواطنين/ المواطنات الذي يرفضُه لهنّ القانون. إنهن يُبرهنّ على هذا النحو أنهن يملكنَ فعلًا الحقوقَ التي ينكرونها عليهنّ. «أن تملكَ» و«أن لاتملكَ» هما اصطلاحان ينشطران. والسياسةُ هي عمليةُ هذا الانشطار. والفتاةُ الشابة السوداء التي قررت، ذات يومٍ من أيام ديسمبر عام ١٩٥٥ في مونتجومري (ولاية آلاباما)، أن تبقى في الحافلة في مكانِها، الذي لم يكن مكانَها، قرَّرت بفعلها ذلك أنها تملكُ بوصفها مواطنةً للولايات المتحدة الحقَ

الذي لا تملكُه بوصفها من سكان ولايةٍ تُحرِّم هذا المكان على كل فردٍ يكون في دمِه أكثر قليلًا من ١ / ١٦ من الدّم «غير القوقازي»[٣٦]. أمّا زنوجُ مونتجومري الذي قرّروا، بسبب ذلك النزاع بين شخصٍ خاصٍّ وشركةِ نقلٍ عامّ، مقاطعةَ الشركة، فقد تصرّفوا بطريقةٍ سياسية تمامًا، واضعينَ في الصدارة العَلاقةَ المزدوجةَ للاستبعاد والإدراجِ المنقوشةَ في ثنائيّة الكائن الإنساني والمواطن.

هذا ما تنطوي عليه السيرورةُ الديموقراطية: فعلُ الذوات الذين باشتغالهم على الفاصل بين الهُويّات، يُعيدون تشكيلَ توزيعاتِ الخاصّ والعامّ، الكلّيّ والجزئيّ. الديموقراطية لا يمكنها أبدًا أن تتماهى مع السيطرةِ البسيطة للكلّي على الجزئي. فطبقًا لمنطق الشرطةِ، تتمُ بلا توقفٍ خصخصةُ ما هو كلّي، وردُّه بلا توقفٍ إلى اقتسامٍ للسلطةِ بين الميلادِ، والثروةِ، و«الكفاءةِ» التي تعملُ داخلَ الدولة مثلما داخلَ المجتمع. وعادةً ما تجري هذه الخصخصةُ باسم ذاتِ نقاءِ الحياة العامّة التي تجري معارضتهُا بخصوصيّات الحياةِ الخاصّة أو العالمِ الاجتماعي. لكن هذا النقاءَ المزعومَ للسياسة ليس سوى نقاءِ توزيعِ المصطلحات، نقاء حالةٍ مُعطاةٍ من العَلاقات بين الأشكال الاجتماعية لسلطة الثروة وبين أشكالِ الخصخصةِ الدولتية لسلطة الجميع. الحجةُ لا تُثبتُ سوى ما تفترضُه سلفًا: الفصلُ بين أولئك الذين من «قَدَرهم» أو ليس من قَدَرهم أن ينشغلوا بالحياة العامة وبتقسيمِ ما هو عامٌّ وما هو خاصّ. يجب إذن على العملية الديموقراطية أن تطرحَ للتساؤلِ بشكلٍ دائم ما هو كلّيٌّ في شكلٍ خِلافي. العملية الديموقراطية هي عمليةُ هذا الطرحِ المستمر للتساؤل، هذا الابتكارِ لأشكال إسباغِ الطابع الذاتي ولحالةِ التحقّق اللذين يُضادّان

الخصخصةَ الدائمة للحياة العامّة. الديموقراطية، بهذا المعنى، تعني عدمَ نقاءِ السياسة، دحضَ زعمِ الحكوماتِ أنها تجسّدُ مبدأً واحدًا وحيدًا للحياة العامّة وبذلك ترسمُ حدودَ فهمِ واتساع هذه الحياة العامّة. إذا كان ثمةَ «لامحدودية» خاصةٌ بالديموقراطية، فإنها تكمن في ذلك: لا في التضاعف الأُسِّي للاحتياجات أو الرغبات النابعةِ من الأفراد، بل في الحركة التي تُزحزِحُ بلا توقفٍ حدودَ العامّ والخاصّ، حدودَ السياسي والاجتماعي.

هذه الإزاحة الكامنةُ في السياسة ذاتها هي ما ترفضُه الإيديولوجيا المسمّاة جمهوريةً. فهذه الأخيرةُ تطالبُ بالتحديدِ الصارم لحدودِ مجالاتِ السياسي والاجتماعي ومماهاةِ الجمهورية مع حكم القانون، بصرف النظر عن كلّ الخصوصيّات. بهذه الطريقة جادلت، في أعوام عقد ١٩٨٠، في نزاعها حول إصلاح المدرسة. فقد نشرت المذهبَ البسيط لمدرسةٍ جمهورية وعلمانية توزّعُ على الجميع نفس المعرفة دون اعتبارٍ للاختلافات الاجتماعية. وطرحت، بمثابة دوجما جمهوريةٍ، الفصلَ بين التعليم، أي نقلِ المعارف، الذي هو شأنٌ عامٌّ، وبين التربيةِ التي هي شأنٌ خاصّ. وبذلك حدّدت، كسببٍ لـ«أزمة المدرسة» غزوَ المجتمع للمؤسسة التعليمية واتهمت السوسيولوجيين بأنهم جعلوا من أنفسهم أدواتِ هذا الغزو باقتراحهم إصلاحاتٍ تكرّسُ الخلطَ بين التربية وبين التعليم. بدا، إذن،أن الجمهوريةَ المفهومةَ على هذا النحو تطرحُ نفسَها على أنها مملكةُ المساواةِ المتجسّدةِ في حياد مؤسسةِ الدولة اللامباليةِ بالاختلافات الاجتماعية. وقد يدهشنا أن المُنظِّر الرئيسي لهذه المدرسة العلمانيةِ والجمهورية يقدِّمُ اليومَ، بمثابة العقبةِ الوحيدة أمام

انتحارِ الإنسانيةِ الديموقراطية، قانونَ النسبِ المتجسِّدِ في الأب الذي يحثُّ أطفالَهُ على دراسة النصوصِ المقدّسة لدينٍ بعينه. لكن التناقضَ البيِّن يُوضحُ بالضبط الخطأَ الذي كانت تخفيه الإحالةُ البسيطة إلى تقاليدِ جمهوريةٍ للفصل بين الدولة وبين المجتمع.

لأن كلمةَ الجمهورية لا يمكن أن تعني مجردَ حكمِ القانونِ المتساوي بالنسبة للجميع. الجمهوريةُ هي مصطلحٌ مُلتبسٌ، صنعه التوترُ الذي تنطوي عليه إرادةُ إدراجِ إفراطِ *السياسة* ضمن الأشكال المؤسَّسة ***لما هو سياسي***. إدراجُ ذلك الإفراط يعني قولَ شيئينِ متناقضينِ: إعطائه الحقَ، بتثبيته ضمن نصوصِ المؤسسةِ المجتمعية وأشكالِها، وأيضًا إلغاء ذلك الحق بمماهاة قوانينِ الدولةِ مع عاداتِ مجتمع معين. من جانبٍ، تتماهي الجمهوريةُ الحديثة مع حكم قانونٍ نابعٍ من إرادةٍ شعبية يندرجُ فيها إفراطُ ***الديموس***. لكن، من جانبٍ آخر، فإنّ إدراجَ ذلك الإفراطِ يتطلّبُ مبدأً منظِّمًا: لا يجب أن يكون للجمهورية قوانينُ فحسب بل كذلك عاداتٌ جمهورية. الجمهوريةُ، إذن، هي نظامٌ للتجانسِ بين مؤسسات الدولة وبين عادات المجتمع. والتقاليدُ الجمهورية، بهذا المعنى، لا ترجع لا إلى روسو ولا إلى ماكياڤيللي. بل ترجع بالمعنى المحدّد إلى ***البوليتيا*** الأفلاطونية. وهذه الأخيرة ليست مملكةَ المساواةِ بالقانون، مملكةَ المساواةِ «الحسابية» بين وحداتٍ متكافئة. إنها مملكةُ المساواةِ الهندسية التي تضعُ من يساوون أكثر فوق من يساوون أقلّ. ومبدؤها ليس القانونَ المكتوبَ والمتماثلَ بالنسبة للجميع، بل التربيةُ التي تُكسِب كلَّ واحدٍ وكل طبقةٍ الفضيلةَ الخاصة بمكانهِ وبوظيفته. الجمهوريةُ المفهومةُ على هذا النحو لا تضع وحدَتها في مواجهة التنوُّع السوسيولوجي. لأنّ

السوسيولوجيا ليست بالضبط مدونةَ أخبارِ التنوع الاجتماعي. إنها، على النقيض، رؤيةُ الجسدِ الاجتماعي المتجانس، الذي يضعُ مبدأَه الحيويَّ الداخلي في مواجهة تجريدِ القانون. الجمهوريةُ والسوسيولوجيا، بهذا المعنى، هما اسمان لنفس المشروع: استعادة نظامٍ سياسي يتجاوزُ التمزُّقَ الديموقراطي ويكون متجانسًا مع أسلوب حياةِ مجتمعٍ ما. وهذا نفس ما يطرحه أفلاطون: جماعةٌ لا تكون قوانينها صيغًا ميتةً بل تنفُّسِ المجتمع ذاته: النصائحُ التي يُقدّمها الحكماءُ والحركةُ التي تتمثّلها داخليًّا أجسادُ المواطنين منذ الميلاد، وتعبِّرُ عنها مجموعاتُ الجوقةِ الراقصة للمدينة. وهذا ما سيطرحه العلمُ السوسيولوجي الحديثُ غداةَ الثورة الفرنسية: علاجُ التمزُّق «البروتستانتي»، الفردي النزعة، للنسيج الاجتماعي القديم، الذي تنظِّمُه سلطةُ الميلاد؛ مواجهةُ التشرذمِ الديموقراطي بإعادة تأسيسِ جسدٍ اجتماعي جيدِ التوزيع في وظائفه وتراتباته الطبيعية وتُوحِّدُه معتقداتٌ مشتركة.

لا يمكنُ، إذن، تعريفُ الفكرةِ الجمهورية بأنها تحجيمُ المجتمع من جانبِ الدولة. فهي تتضمنُ دومًا عملَ تربيةٍ تُضفي أو تُعيد إضفاءَ التناغم بين القوانين والعادات، بين نسقِ الأشكالِ المؤسسية واستعدادِ الجسدِ الاجتماعي. وهناك طريقتان للتفكير في هذه التربية. فالبعضُ يرون أنها تعملُ عملها بالفعل في الجسدِ الاجتماعي ويجب استخلاصُها منه فحسب: إذ يُنتجُ منطقُ الميلادِ والثروة نخبةً من «الكفاءات» لديها الوقتُ والوسائلُ لتوضيح نفسِها ولفرضِ المعيارِ الجمهوري على الفوضى الديموقراطية. هذا هو الفكرُ السائد للآباء المؤسِّسين الأمريكيين. وبالنسبة لآخرين، فإن نسقَ الكفاءاتِ ذاته قد انحلَّ ويجب أن يُعيدَ العلمُ بناءَ تناغمٍ

بين الدولة والمجتمع. وهذا هو الفكرُ الذي أسس المشروعَ التربوي للجمهورية الفرنسية الثالثة. لكن هذا المشروعَ لا يمكن أبدًا اختزاله إلى النموذجِ البسيطِ الذي صمّمه «جمهوريو» عصرنا. فقد كان هذا المشروعُ معركةً على جبهتين. أراد أن ينتزع مجموعاتِ النخبة والشعب من سلطة الكنيسة الكاثوليكية ومن المَلَكية التي كانت الكنيسة تخدُمها. لكن هذا البرنامج لا يتطابقُ في شيءٍ مع مشروعِ الفصلِ بين الدولة والمجتمع، بين التعليم والتربية. بالفعل، تشاركُ الجمهوريةُ الوليدةُ في البرنامج السوسيولوجي: إعادةِ عملِ نسيجٍ اجتماعي متجانسٍ يتلو، فيما وراء التمزقِ الثوري والديموقراطي، النسيجَ القديم للمَلَكية والدين. ولهذا، فإنّ انضفارَ التعليم والتربيةِ جوهريٌ بالنسبة له. والعبارات التي تُدخِلُ تلاميذَ المدرسة الابتدائية إلى عالم القراءةِ والكتابة يجبُ أن تكون وثيقةَ الصلةِ بالفضائل الأخلاقية التي تحدِّد استخدامها. وعلى الطرف الآخر من السلسلة، يمكن الاعتمادُ على الأمثلة الواردة في أدبِ لا تيني مُفرغٍ من الرهافات الفيلولوجية الفارغة كي تمنح فضائلها للنخبة الحاكمة.

لهذا أيضًا فإنّ المدرسةَ الجمهورية تنقسمُ على الفور بين رؤيتينِ متعارضتينِ. فبرنامج جول فيرّي يرتكزُ على معادلةٍ مُفترضَة بين وَحدةِ العلم ووَحدة الإرادة الشعبية. مماهيًا بين الجمهورية وبين الديموقراطية كنظامٍ اجتماعي وسياسي لا ينفصم، يطالب فيرّي، باسم كوندورسيه والثورة، بتعليمٍ يكون متجانسًا من أعلى درجاته إلى أدناها. كذلك فإنّ رغبتَه في إلغاء الحواجزِ بين التعليم الابتدائي، والثانوي، والعالي، هي قرارٌ من أجل مدرسةٍ مفتوحة على الخارج ويرتكزُ التعليمُ الأوليُّ فيها على تسلية «دروس الأشياء» أكثر ممّا يرتكز على تقشفِ قواعدِ النحو،

ومن أجل تعليمٍ حديثٍ مفتوح على نفس منافذِ التعليم الكلاسيكي، يمكن أن يبدوَ بالغَ السوءِ في أسماع الكثيرين من «جمهوريينا»[٣٧]. وقد أثار، في حينه، على كلّ حالٍ، عداءَ مَن يرون في ذلك غزوًا للجمهورية من جانب الديموقراطية. وهؤلاء يناضلون من أجل تعليمٍ يفصلُ بوضوحٍ بين وظيفتي المدرسة العامّة: تلقينِ الشعب بما يفيدُه وتشكيلِ نخبةٍ قادرةٍ على الارتفاع فوق النزعة النفعية التي يُكرِّسُ لها رجالُ الشعب[٣٨]. بالنسبة لهم لا بُدّ أن يكون توزيعُ معرفةٍ ما هو في آنٍ واحدٍ جعلُ المتعلمين متشبِّعين بـ«وسطٍ» وبـ«جسدٍ» يُعدُّهم لمصيرهم الاجتماعي. والشرُ المطلق، هو الخلطُ بين الأوساط. ويُعبـِّرُ عن جذر هذا الخلط برذيلةٍ لها اسمان متكافئان، هما *نزعة المساواتية* أو *نزعة الفردية*. «الديموقراطية الزائفة»، الديموقراطية «الفردية النزعة»، طبقًا لهم، تؤدّي بالحضارة إلى وابلٍ من الشرور وصفها ألفريد فوييه عام ١٩١٠، لكن قارئ الصحفِ في عام ٢٠٠٥ سيتعرّف، لديه، دون عناءٍ، على التأثيرات الكارثية لمايو عام ١٩٦٨، للتحررِ الجنسي وسيادةِ الاستهلاكِ الجماهيري: «النزعةُ الفردية المطلقة، التي عادةً ما يتبنّى الاشتراكيون أنفسهم مبادئها، تريد ألّا يكون الأبناءُ [...] متضامنين مع عائلاتهم على الإطلاق، أن يكون كلُّ واحدٍ فيهم مثل فردٍ مجهول... سقط من السماء، صالحٍ لكلّ شيء، ولا قاعدةَ لديه سوى تقلّباتِ ذوقه. وكلُّ ما يمكن أن يُعيدَ توحيدَ البشر فيما بينهم يبدو بمثابة سلسلةٍ خاضعةٍ بالنسبة للديموقراطية الفردية النزعة.

«إنها تبدأ في التمرّد حتى على الاختلافِ بين الجنسين وضدّ الالتزاماتِ التي تترتبُ على هذا الاختلاف: لماذا نُربّي النساءَ بطريقةٍ مختلفة عن الرجال، ووحدَهن، ولمهنٍ مختلفة؟ فلنضعهم جميعًا

معًا في نفس النظام و نفس الوسط العلمي، والتاريخي، والجغرافي، ولنعطِهم نفس التدريبات الهندسية؛ لنفتح لهم ولهنّ جميعًا نفس المهن على قدم المساواة [...] الفردُ المجهولُ الاسم، اللاجنسي، بلا أسلافٍ، وبلا تقاليدٍ، وبلا وسطٍ محيط، وبلا رابطةٍ من أي نوع، ها هو كما استشرف تين[م] إنسانُ الديموقراطيةِ الزائفة، ذلك الذي يقترعُ ويُحسب صوته *بواحد*، سواء كان اسمه تيير، أو جامبيتا، أو تين، أو پاستور، أو كان اسمه ڤاشيه. سينتهي الأمرُ بالفردِ بأن يبقى وحده مع ذاته، بدلَ كل «الأرواح الجماعية»، بدلَ كل الأوساط المهنية التي خَلقت، عبر الزمن، روابطَ تضامنٍ وحافظت على تقاليدِ شرفٍ مشترك. سيكون هذا انتصارَ النزعة الفردية الذّرية، أي انتصارَ القوة، والعدد، والحيلة»[٣٩].

قد يظلّ غامضًا بالنسبة للقارئ كيف يعني تحوُّلُ الأفرادِ إلى ذراتٍ انتصارَ العددِ والقوة. لكن هنا بالضبط تكمن الخدعةُ الكبرى التي ينطوي عليها اللجوءُ إلى مفهوم «النزعة الفردية». أن تفقد النزعةُ الفردية حظوتَها لدي أناسٍ يُعلنون من جهةٍ أخرى نفورَهم العميقَ من الجماعية والشمولية هو لغزٌ يسهل حلُّه. فليست الجماعةُ بوجهٍ عام هي ما يدافعُ عنه بكل هذا الحماس من يشجبُ «النزعةَ الفردية الديموقراطية». إنها جماعةٌ بعينها، الجماعةُ الجيدةُ التراتب للأجسادِ، والأوساط، و«الأجواء» التي تُكيِّفُ المعارفَ للإمكانات تحت الإدارةِ الحكيمة لنخبةٍ معينة. وليست النزعةُ الفردية هي ما يرفضُه، بل إمكانيةَ أن يشاركَه أيُّ أحدٍ كان في امتيازاتها. شجبُ «النزعةِ الفردية الديموقراطية» هو ببساطة كراهيةُ المساواةِ التي تؤكّدُ عن طريقها نخبةٌ سائدةٌ أنها النخبةُ المؤهلة لتوجيه القطيع الأعمى.

سيكونُ من الظلم أن نخلطَ بين جمهورية چول فيرّي وجمهورية ألفريد فوييه. لكن من العدل، على العكس، أن نقرّ بأنّ «جمهوريي» عصرنا أقربُ للثاني منهم للأول. وأكثر من كونهم ورثةً ***للأنوار*** وللحلم العظيم بالتربية الحكيمة والمساواتيةِ للشعب، فإنهم ورثةُ الهاجسِ العظيم لـ«نزع النسب»، ولـ«نزع الارتباط»، وللاختلاطِ القاتلِ بين الشروطِ وبين الجنسين، وكلّها أمورٌ ناتجة عن دمارِ الطبقاتِ والطوائفِ التقليدية. من المهم في المقام الأول فهمُ التوتر الكامنِ في فكرة الجمهورية. الجمهورية هي فكرةُ نسقٍ من المؤسساتِ، والقوانينِ والعاداتِ التي تُبطلُ الإفراطَ الديموقراطيَ بإرسائها للتجانسِ بين الدولة والمجتمع. والمدرسةُ، التي بواسطتها تتيحُ الدولةُ في آنٍ واحد توزيعَ عناصر تشكيلِ البشرِ والمواطنين، تُقدِّمُ نفسَها بكل طبيعية باعتبارها المؤسسةَ المناسبةَ لتحقيق هذه الفكرة. لكن ليس ثمة أسبابٌ خاصة يُشكِّلُ بمقتضاها توزيعُ المعارف معارف الحساب، أو اللغة اللاتينية، أو العلوم الطبيعية، أو الفلسفة مواطنينَ من أجل الجمهورية أكثرَ ممّا يُشكِّل مستشارينَ للأمراء أو كهنةً في خدمة الرب. ليس لتوزيع المعارفِ فاعليةٌ اجتماعية إلاّ بقدر ما يكونُ أيضًا (إعادةَ) توزيعٍ للمواقع. يجب إذن، لقياس العلاقة بين التوزيعين، أن يكون ثمة علمٌ إضافي. هذا العلمُ المَلَكيُ يحمل اسمًا منذ أفلاطون. اسمه العلمُ السياسي. وكما حلم به الناس، من أفلاطون حتى چول فيرّي، يجب عليه أن يُوحِّدَ المعارفَ وأن يُحدِّدَ، انطلاقًا من هذه الوحدة، إرادةً وتوجُّها مشتركينِ للدولة وللمجتمع. لكنّ هذا العلمَ سيفتقدُ دومًا للشيء الوحيد الضروريِ لضبط الإفراطِ المؤسِّسِ للسياسة: تحديد التناسبِ المضبوط بين المساواة واللامساواة.

من المؤكّد وجودُ كلِّ أنواع الترتيبات المؤسسية التي تتيحُ للدول وللحكومات أن تُقدِّمَ للحكام الأوليجاركيين وللديموقراطيين الوجهَ الذي يتمنّى كلٌّ منهم أن يراه. وقد وضع أرسطو، في الكتاب الرابع من *السياسة*، النظريةَ التي لا يُعلى عليها لهذا الفن. لكن ليس ثمة علمٌ للنسبة المضبوطةِ بين المساواةِ واللامساواة. ويكون الاحتياجُ إليه أشدَّ ما يكونُ حين ينفجرُ النزاعُ عاريًا بين اللامحدوديةِ الرأسمالية للثروة واللامحدوديةِ الديموقراطيةِ للسياسة. تودُّ الجمهوريةُ أن تكونَ حُكمَ المساواةِ الديموقراطية بعلم التناسبِ المضبوط. لكن حين يغيبُ الربُّ عن التوزيع الجيدِ للذهب، والفضة، والحديد في الأرواح، يغيبُ هذا العلمُ أيضًا. وحُكمُ العلمِ محكومٌ عليه بأن يكون حُكمَ «نُخَبٍ طبيعية» تتزاوجُ فيه السلطةُ الاجتماعية للكفاءات العالِمَة مع السلطات الاجتماعية للميلادِ والثروة وتكون النتيجةُ أن يُبعثَ من جديدٍ الاضطرابُ الديموقراطيُ الذي يزحزحُ حدودَ ما هو سياسي.

بنزع هذا التوترِ الكامنِ في المشروع الديموقراطي لإحداث تجانسٍ بين الدولة والمجتمع، تكون السياسةُ ذاتها في الحقيقة هي ما تمحُوه الإيديولوجيا الجمهورية الجديدة. ودفاعُها عن التعليم العامّ وعن النقاءِ السياسي يعاوِدُ من ثم وضعَ السياسةِ داخل المجالِ الدولتي الوحيد، مع احتمالِ أن تطلبَ من مديري الدولة أن يتّبعوا نصائح النخبةِ المستنيرة. أمّا الإعلاناتُ الجمهورية الكبرى عن العودةِ إلى السياسة في أعوام التسعينات فقد خدمت، من الناحية الجوهرية، في تدعيم قراراتِ الحكومات، هنالك حيث كانت تُشيرُ إلى محوِ ما هو سياسيٌ في مواجهة متطلباتِ اللامحدودية العالميةِ لرأس المال، وفي وصمِ كلِّ معركةٍ

سياسية ضدَ هذا المحوِ بأنها تخلّفيةٌ «شعبوية». ولم يبق إذن سوى أن تضعَ، بسذاجةٍ أو بكلبية، لامحدوديةَ الثروة في حسابِ الشهية الملتهمةِ للأفراد الديموقراطيين، وأن تجعلَ من هذه الديموقراطيةِ الملتهمةِ الكارثةَ الكبرى التي بواسطتها ستدمِّر الإنسانيةُ نفسَها.

أسبابٌ للكراهية

يمكننا الآن العودةُ إلى مفردات مشكلتنا الأوليّة: نحن نحيا في مجتمعاتٍ وفي دولٍ تُسمّي نفسها «ديموقراطيات» وتتميزُ بذلك المصطلح عن المجتمعات التي تحكمها دولٌ بلا قانون أو بالقانون الديني. كيف يمكننا أن نفهم، في قلب تلك «الديموقراطيات»، أن تتّهمَ انتليجنسيا مسيطرةٌ، بديهيٌ أن وضعها ليس يائسًا ولا تطمحُ كثيرًا إلى الحياة في ظلّ قوانين أخرى، أن تتهمَ، يومًا بعد يوم، مصيبةً واحدةً، اسمها الديموقراطية، بكل التعاسات البشرية؟

فلنضع الأمورَ في نظامها. ماذا نريدُ أن نقولَ بالضبط حين نقولُ أننا نحيا في ديموقراطيات؟ بالمفهوم المحدّدِ، ليست الديموقراطيةُ شكلًا للدولة. فهي دومًا أقربُ وأبعدُ من تلك الأشكال. أقربُ، بوصفها الأساسَ المساواتي الضروري والمنسيَّ بالضرورة للدولة الأوليجاركية. وأبعدُ، بوصفها النشاطَ العامّ الذي يقفُ ضدّ ميلِ كل دولةٍ إلى الاستئثار بالمجال المشترك وإفراغه من السياسة. كلُّ دولةٍ هي دولةٌ أوليجاركية. ويتّفق مع هذا عن طيب خاطرٍ مُنظِّرُ التعارضِ بين الديموقراطية وبين الشمولية: «لا يمكن تصوّرُ نظامٍ لا يكون، بمعنى معين، أوليجاركيًا»[٤٠]. لكن الأوليجاركية تُفسح للديموقراطية مكانًا بدرجةٍ أو بأخرى، تحت

ضغط نشاطِها ذاتِه بدرجةٍ أو بأخرى. بهذا المعنى، يمكن أن نُطلق على الأشكالِ الدستورية والممارساتِ الحكومية الأوليجاركية أنها ديموقراطيةٌ بدرجةٍ أو بأخرى. وعادةً ما نأخذُ وجودَ نسقٍ تمثيلي باعتباره المعيارَ الملائم للديموقراطية. لكن هذا النسقَ هو ذاته حلٌّ وسط غير مستقر، محصلةٌ لقوى متضادة. ويميل صوبَ الديموقراطية بقدر ما يقتربُ من سلطة أيِّ أحدٍ دون تمييز. من وجهة النظر هذه، يمكن تعدادُ القواعدِ التي تحدّدُ الحدَّ الأدنى الذي يتيحُ لنسقٍ تمثيلي أن يعلن أنه ديموقراطيٌّ: تفويضاتٌ انتخابية قصيرة، غيرُ قابلةٍ للتراكم، غيرُ قابلةٍ للتجديد؛ احتكارُ ممثلي الشعب لإعداد القوانين؛ حظرُ أن يكون موظّفو الدولة ممثلين عن الشعب؛ تقليلُ الحملاتِ وأوجهِ إنفاق الحملات إلى الحدّ الأدنى والتحكم في تدخّلِ القوى الاقتصادية في العمليات الانتخابية. تلك القواعد ليس بها شيءٌ خارق، وفي الماضي، قام كثيرٌ من المفكّرين أو المشرّعين، لا يميلون كثيرًا إلى الحبِ الطائش للشعب، بفحصها باهتمامٍ باعتبارها وسائلَ لضمان توازن السلطات، لفصلِ تمثيل الإرادةِ العامّة عن إرادة المصالح الخاصة وتجنُّبِ ما كانوا يعتبرونه أسوأ الحكومات: حكومة من يحبُّون السلطةَ وماهرون في الاستحواذ عليها. إلّا أنّ تعدادَها اليوم كافٍ لإثارة الضحك. عن حقٍ: فما نُسمّيه ديموقراطيةً هو أداءٌ دولتي وحكومي مناقضٌ لتلك القواعد على وجه الدقة: منتَخَبون أبديّون، يُراكمون أو يتبادلون المناصبَ البلدية، أو الإقليمية، أو التشريعية، أو الوزارية، ويُخضِعون السكانَ بالرباط الجوهري لتمثيل المصالح المحلية؛ حكوماتٌ تصنع هي ذاتها القوانينَ؛ ممثّلون للشعب مُتخرّجون في أغلبهم من مدرسةٍ واحدة للإدارة؛ وزراءٌ أو معاونو وزراء يُعاد توظيفُهم في شركاتٍ عامة أو شبه عامة؛ أحزابٌ

يجري تمويلها بالغشِّ في العقود العامة؛ رجالُ أعمالٍ يستثمرون أموالًا طائلة في محاولة الحصول على تفويضٍ انتخابي؛ رؤساءُ إمبراطورياتٍ إعلامية خاصّة يستحوذون من خلال وظائفهم العامّةِ على إمبراطورية الإعلام العامّ. باختصار: احتكارُ الشأنِ العام من جانب تحالفٍ متينٍ من أوليجاركية الدولة والأوليجاركية الاقتصادية. والمفهومُ أنّ من يزدرون «النزعةَ الفردية الديموقراطية» لا يزدرون شيئًا من هذا النسق لنهب الشأنِ العامّ والممتلكات العامّة. وفي الحقيقة، لا تعتمد هذه الأشكالُ من الاستهلاك المفرطِ للوظائف العامّة على الديموقراطية. فالشرور التي تعاني منها «ديموقراطياتنا» هي بالدرجة الأولى الشرورُ المرتبطةُ بشهية الأوليجاركيين التي لا تشبع.

نحن لا نحيا في ديموقراطيات. كما أننا لا نحيا في معسكرات اعتقالٍ، كما يؤكّدُ بعضُ المؤلّفين الذين يرون أننا جميعا خاضعون لقانونٍ استثنائي لحكم بيو ـ سياسي(ن). نحن نحيا في دولِ قانونٍ أوليجاركية، أي في دولٍ يحُدُّ فيها من سلطة الأوليجاركية الاعترافُ المزدوج بالسيادة الشعبيةِ وبالحرياتِ الفردية. ونحن نعرفُ مزايا هذا النوع من الدول مثلما نعرفُ حدودَها. الانتخاباتُ فيها حرّةٌ. وتضمن، من الناحية الجوهرية، إعادةَ الإنتاج، تحت تصنيفاتٍ قابلة للتبادل، لنفس لأشخاصِ الحاكمين، لكن الصناديقَ فيها ليست مزوّرةً بشكل عامّ، ويمكن للمرء أن يؤكّد ذلك دون أن يخاطرَ بحياته. والإدارةُ ليست فاسدةً، باستثناء أعمالِ العقودِ العامّة حيث تختلطُ بمصالح الأحزاب الحاكمة. والحرياتُ الفردية محترمةٌ، مقابل استثناءاتٍ بارزة في كل ما يمسُّ حراسةَ الحدود وأمن البلاد. والصحافةُ حرةٌ: ومن يريد أن يؤسِّسَ، دون مساعدةٍ من القُوى

المالية، صحيفةً أو شبكةً تلفزيونية قادرةً على الوصول إلى مجموع السكان سيصادفُ صعوباتٍ جدّية، لكنه لن يوضعَ في السجن. وتتيح حقوقُ تشكيل الجمعيات، والتجمع، والتظاهر، تنظيمَ حياةٍ ديموقراطية، أي، تنظيمَ حياةٍ سياسية مستقلةٍ عن مجال الدولة. وكلمةُ تتيحُ ملتبسةٌ بالبداهة. فتلك الحريات ليست مِنحًا من الأوليجاركيين. بل تم الفوزُ بها من خلال الفعل الديموقراطي ولا تحتفظُ بفاعليتها إلّا بواسطة هذا الفعل. و«حقوق الإنسان والمواطن» هي حقوقُ أولئك الذين يجعلونها حقيقة.

تستنتجُ الأرواحُ المتفائلة من هذا أنّ دولةَ القانونِ الأوليجاركية تُحقّقُ ذلك التوازنَ السعيد بين الأضداد الذي عن طريقه، كما يقول أرسطو، تقتربُ الحكوماتُ السيئة من الحكومة الرشيدةِ المستحيلة. أية «ديموقراطية» ستكونُ، في المحصّلة، أوليجاركيةً تتيحُ للديموقراطية حيّزًا كافيًا لتغذية شغفها. أما الأرواحُ الكئيبة فتقلبُ الحجَّةَ. فالحكومة الوديعةُ للأوليجاركية تحرِّفُ المشاعرَ الديموقراطية صوبَ اللذاتِ الخاصّة وتجعلُها متبلّدةً تجاه الصالح العام. لننظر، كما يقولون، إلى ما يجري في فرنسا. لدينا دستورٌ مصنوعٌ بصورةٍ تُثيرُ الإعجابَ ليكون بلدنا جيّدَ الحكم وسعيدًا بذلك: فالنسقُ المسمّى نسقَ الأغلبية يستبعدُ الأحزابَ المتطرفة ويمنحُ «أحزابَ الحكم» الوسيلةَ للحكم بالتناوب؛ وبذلك يتيحُ للأغلبية، أي، لأقوى أقليةٍ، أن تحكمَ دون معارضةٍ خلال خمس سنوات وأن تتخذ، في إطار ضمان الاستقرار، كلَّ الإجراءات التي تتطلبها، من أجل الصالح المشترك، الظروفُ الطارئة والتوقّعُ على المدى البعيد. من جانبٍ، يُرضي هذا التناوبُ الذوقَ الديموقراطي للتغيير. ومن جانبٍ

آخر، لمّا كان أعضاءُ أحزابِ الحكم هذه قد اجتازوا نفس الدراساتِ في نفس المدارسِ التي يتخرجُ منها أيضًا خبراءُ إدارة الشأن المشترك، فإنهم يميلون إلى تبنّي نفس الحلول التي تمنحُ الصدارة لعلم الخبراءِ على مشاعر الحشود. هكذا تنشأ ثقافةٌ تنبذُ النزاعاتِ القديمة، وتتعوّدُ على النظر بموضوعيةٍ ودون عاطفةٍ إلى المشكلات القصيرة المدى والطويلة المدى التي تصادفها المجتمعاتُ، وعلى طلبِ الحلول من العارفين، ومناقشتها مع الممثلين المؤهّلين للمصالح الاجتماعية الكبرى. لكن للأسف! فلكل الأشياء الجيدة التالية وجهُها الآخر: فالحشودُ المتحرّرةُ من عبء الحكم متروكةٌ لمشاعرها الخاصة والأنانية. فإمّا أن يفقدَ الأفرادُ الذين يشكّلون هذه الحشود اهتمامهم بالصالح العامّ ويمتنعوا عن التصويت في الانتخابات؛ وإمّا أن يتعاملوا معها من وجهة النظر الوحيدةِ لمصالحهم ونزواتهم كمستهلكين. فباسم مصالحهم الفئوية المباشرة، يُعارضون الإضراباتِ والتظاهرات بقدر ما تستهدفُ ضمانَ مستقبلِ أنظمة التقاعد؛ وباسم نزواتهم الفردية، يختارون في الانتخابات هذا المرشحَ الذي يروقهم أو ذاك، بنفس الطريقة التي يختارون بها من بين الأصنافِ المختلفة من الخبز الذي تقدمه لهم المخابزُ متعددةُ الفروع. ومحصّلة ذلك أن يحصدَ «المرشحون الاحتجاجيون» في الانتخابات أصواتًا أكثر من «مرشحي الحكومة».

يمكن الاعتراضُ على أشياء كثيرةٍ في هذا التعليل. فالحجة الحتمية لـ«النزعة الفرديّة الديموقراطية» تُكذّبها الوقائع، هنا كما في كل مكان. فليس صحيحًا أننا نشهد تزايدًا لا يُقاومُ للامتناع. وكان يجب أولًا أن نُفسِح المجالَ للنظر إلي مؤشرِ الدأب المدني المثيرِ للإعجاب في العدد

المرتفع للناخبين الذين يُثابرون على الاستنفار للاختيار بين الممثلين المتكافئين لأوليجاركية دولةٍ تباهَت ببراهين عديدةٍ على ابتذالها، إن لم يكن على فسادها. والحماس الديموقراطي الذي يُزعج «مرشحي الحكومة» بكل هذه القوة ليس نزوةَ مستهلكين، بل يمثل ببساطة الرغبةَ في أن تعني السياسةُ شيئًا أكثر من مجرد الاختيار بين أوليجاركيين قابلين للتبادل. لكن من الأفضل أن نأخذ الحجةَ من جانبها القوي. فما تقوله لنا في الواقع بسيطٌ ودقيق: إن النسق المثيرَ للإعجاب الذي يمنحُ الأقليةَ الأقوى سلطةَ الحكم دون متاعبٍ ويخلق أغلبيةً ومعارضةً مُتفقتين علَى السياسات الواجب تنفيذها، يميلُ إلى إيقاع الشلل بالآلة الأوليجاركية ذاتها. وما يُسبِّب هذا الشللَ هو التناقضُ بين مبدأين للمشروعية. من جهةٍ، تُحيل دولُ القانونِ الأوليجاركية التي نحيا بها إلى مبدأ السيادةِ الشعبية. وهذه المقولة ملتبسةٌ بالتأكيد في مبدئها وفي تطبيقها. السيادة الشعبية هي طريقةٌ لإدخال الإفراطِ الديموقراطي، لتحويل المبدأ اللاسلطوي للتفردِ السياسي إلى *آرخي*-إلى حكمِ من ليس لديهم لقبٌ للحكم. وتجد السيادةُ الشعبية تطبيقَها في النسق المتناقض للتمثيل. لكن التناقضَ لم يقتل أبدًا ما يُشكّلُ التوترَ بين الأضداد بوصفه مبدأ وجوده ذاته. ومن ثم، أفادت خرافةُ «الشعب السيِّد»، للأفضل أو للأسوأ، كملمحٍ للوحدة بين المنطق وبين الممارسات السياسية التي هي دومًا ممارساتُ تقسيمٍ للشعب، تأسيسٍ لشعبٍ مُلحقٍ مرتبطٍ بذلك الشعب المنقوش في الدستور، الذي يمثله البرلمانيون أو تجسِّدهُ الدولة. بالأمس غذّت نفس حيوية برلماناتنا وحافظت عليها تلك الأحزابُ العمالية التي كانت تشجبُ كذبةَ التمثيل. غذّتها وحافظت عليها الأفعالُ السياسيةُ خارج ـ البرلمان أو المناهضةِ للبرلمان التي جعلت من السياسةِ ساحةً للخيارات المتناقضة التي تُحيل

لا إلى أراءٍ فحسب، بل إلى عوالم متعارضة. هذا التوازن النزاعيُ هو ما يتعرّضُ اليوم للخطر. لقد أتاح التحللُ الطويلُ والانهيارُ الوحشي للنظام السوفيتي، مع إضعافِ النضالات الاجتماعية وحركاتِ الانعتاق، قيامَ رؤيةٍ إجماعية دعمها منطقُ النسق الأوليجاركي. وطبقا لهذه الرؤية، لا يوجد سوى واقعٍ واحد لا يتركُ لنا خيارَ التفسير بل يطالبُنا فحسب بإجاباتٍ متوافقة هي نفس الإجابات، مهما كانت آراؤنا وطموحاتنا. هذا الواقع اسمه الاقتصاد: وبعبارة أخرى، السلطةُ اللامحدودة للثروة. وقد رأينا الصعوبة التي تضعها هذه السلطةُ اللامحدودة أمام مبدأِ الحكم. لكن ما أن يعرف المرءُ كيف يقسمُ المشكلة إلى قسمين، حتى تجدَ حلها، ويمكن لهذا الحل أن يُعطي الحكمَ الأوليجاركي العِلمَ المَلَكي الذي حلم به عبثًا حتى الآن. إذا كان يتم، بالفعل، طرحُ الحركة اللامحدودة للثروة باعتبارها الواقعَ الذي لا مناص منه لعالمنا ولمستقبله، يكون دورُ الحكوماتِ المهمومة بالإدارة الواقعية للحاضر والاستشرافِ الجسور للمستقبل أن تُلغي الكوابحَ التي تضعها الأثقالُ الموجودة في قلب الدول القومية أمام انتشارها الحر. لكن بالعكس، لما كان هذا الانتشارُ بلا حدود، ولا يعبأُ بالمصير الخاص بهؤلاء السكان أو أولئك أو هذا القسمِ من السكان أو ذاك على أراضي هذه الدولة أو تلك، يكون دورُ تلك الدول أن تضعَ له حدودًا، أن تُخضِع قوةَ الثروةِ الكلّية الحضور وغير القابلة للسيطرة لمصالح سكانها.

إلغاءُ الحدودِ القومية أمام التوسُّع اللامحدود لرأس المال، إخضاعُ التوسُّعِ اللامحدود لرأس المال للحدودِ القومية: عند مفترق هاتين المهمتين تتحددُ الصورةُ التي تم العثورُ عليها أخيرًا للعِلم الملكي.

سيكون من المستحيل دومًا العثورُ على التناسبِ الجيد بين المساواة واللامساواة، من المستحيل، على هذا الأساس، تجنُّب الملحقِ الديموقراطي، أو انقسام الشعب. وعلى العكس، يعتبرُ الحكامُ والخبراء أن من الممكن حسابُ التوازن الجيد بين الحدِّ وبين اللامحدود. وهذا ما يُسمى التحديث. التحديثُ ليس مهمةً سهلة لتكيّف الحكومات مع حقائق العالم الصلبة. فاقترانُ مبدأ الثروة بمبدأ العلم هو أيضًا ما يؤسِّس المشروعيةَ الأوليجاركية الجديدة. يأخذ حكّامُنا على عاتقهم كمهمةٍ أساسية على الأقل خلال البرهةِ التي تُتيحها لهم معركةُ الحصول على السلطة والمحافظة عليها إدارةَ التأثيرات المحلية للضرورةِ العالمية على سكانهم. ويعني هذا أن السكانَ المقصودين بهذه الإدارة يجب أن يشكّلوا كلًا واحدًا وحيدًا وقابلًا للتشيّؤ، في مقابل شعبِ الانقساماتِ والتحولات. وبدءًا من تلك اللحظة يصبحُ مبدأُ الاختيار الجماهيري إشكاليًّا. في المنطق الإجماعي، لا يهم كثيرًا، بلا شكٍّ، أن يحدِّدَ الاختيارُ الشعبي أوليجاركيًّا يمينيًّا أو يساريًّا. لكنّ ثمة خطرًا أن يتم إخضاعُ الحلول التي تعتمد فقط على علم الخبراء لهذا الاختيار. سلطة حكامنا، إذن، واقعةٌ بين نسقينِ متعارضينِ من التعليلات؛ فهي تكتسبُ المشروعيةَ، من جهة، بفضل الاختيار الشعبي؛ ومن جهة أخرى، بفضل قدرتهم على اختيار الحلولِ الجيدة لمشكلات المجتمعات. هذه الحلول تتميزُ بأنّها لا يجب أن تخضعَ للاختيار لأنها تنبعُ من المعرفة بالحالة الموضوعيّة للأمور التي هي من شأن معرفة الخبراء، وليس الاختيار الشعبي.

انقضى الزمنُ الذي كان فيه انقسامُ الشعب فعّالًا بما يكفي والعلمُ متواضعًا بما يكفي للإبقاء على التعايش بين المبادئ المتعارضة.

فالتحالفُ الأوليجاركي للثروة والعلم يطالبُ اليوم بكل السلطةِ ويستبعدُ أن يظلّ الشعبُ قادرًا على الانقسام وعلى تخفيف سرعة تحوّله. إلّا أن الانقسام المُطارَدَ منذ البداية يعودُ من كل الاتجاهات. يعودُ في صعودِ الأحزاب اليمينية المتطرفة، والحركاتِ الهويّاتية، والأصولياتِ الدينية التي تدعو، ضد الإجماع الأوليجاركي، إلى المبدأ القديم للميلادِ والنسب، إلى جماعةٍ متجذِّرةٍ في الأرض، والدم، وديانةِ الأسلاف. ويعود أيضا في تعدّدِ المعارك التي ترفضُ الضرورةَ الاقتصادية العالمية التي يسودها نظامُ الإجماعِ لتطرحَ للنقاش أنظمةَ الصحةِ، والتقاعد، أو الحق في العمل. ويعودُ، أخيرًا، في نفس أداءِ النظام الانتخابي، حين يتمُ طرحُ الحلولِ الوحيدة التي يجري فرضُها على الحكّام كما المحكومين للاختيار غيرِ المتوقّع من جانب هؤلاء الأخيرين. وقد قدّم الاستفتاءُ الأوروبي الأخير البرهانَ على ذلك. في ذهن مَن أخضعوا المسألةَ للاستفتاء، كان يجبُ فهمُ التصويت وفقَ المعني البدائي للـ«انتخاب» في الغرب: باعتباره موافقةً يمنحها الشعبُ في مجموعه لأولئك المؤهَّلين لإرشاده. وكان يجب أن يكون كذلك، بالأحرى، بقدر ما كانت نخبةُ خبراء الدولة مجمعةً على أنّ المسألةَ ليست مطروحة، وأنّ الأمر يتعلّقُ فحسب بمواصلة منطق اتفاقياتٍ قائمةٍ بالفعل ومتّسقةٍ مع مصالح الجميع. وكانت المفاجأةُ الأساسية للاستفتاء هي هذه: قدَّرت أغلبيةُ الناخبين، على النقيض، أنّ السؤالَ سؤالٌ حقيقيّ، وأنّه لا يتعلّقُ بتلاحم السكان بل بسيادةِ الشعب، ومن ثَم، يمكن الإجابةُ عليه بلا بقدرِ ما يمكنُ الإجابةُ بنعم. ونحن نعرفُ ما تلا ذلك. ونعرفُ أيضًا، بصدد هذه التعاسةِ مثلما بصدد كلّ مصاعب الاستفتاء، أن الأوليجاركيين، وخبراءَهم، ومنظّريهم، قد وجدوا التفسير: إذا كان العلمُ لا يستطيع

فرضَ مشروعيته، فذلك بسبب الجهل. وإذا كان التقدّمُ لا يتقدّم، فذلك بسبب المتخلّفين. وثمة كلمةٌ، جري ترتيلها إلى مالانهاية من جانب كل الكهنة، تلخِّص هذا التفسير: هي كلمة «الشعبويّة». تحت هذا المصطلح أُريدَ تجميعُ كلِّ أشكال الانشقاق عن الإجماع السائد، سواء ارتبط هذا الانشقاقُ بالتوكيد الديموقراطي أو بأشكالِ التعصب العرقي أو الديني. وأُريدَ إعطاءُ المجموع الذي تشكَّل على هذا النحو مبدأً واحدًا: جهلُ المتخلّفين، التعلّقُ بالماضي، سواءٌ كان ماضي الامتيازاتِ الاجتماعية، أو الأفكارِ الثورية، أو دينِ الأسلاف. الشعبوية هي الاسمُ المريح الذي يتخفّى تحته التناقضُ المتفاقم بين الشرعيةِ الشعبية وشرعيةِ الخبراء، الصعوبةُ التي يلاقيها حكمُ العِلم في التوافق مع تبدّيات الديموقراطية، وكذلك مع الشكلِ المختلط للنسق التمثيلي. هذا الاسم يُخفي ويكشفُ في نفس الآنِ الأمنيةَ الكبرى للأوليجاركية: أن تحكمَ دونَ شعبٍ، أي دون انقسامٍ للشعب؛ أن تحكم دونَ سياسةٍ. وهو يتيحُ لحكم العارفين تلاوةَ التعويذةِ الشكّيّة القديمة: كيف يمكن للعلم أن يحكم من لا يفهمونه؟ هذا السؤالُ الدائم يلتقي بسؤالٍ معاصرٍ أكثر: كيف يتحدّد بالضبط هذا التناسبُ، الذي يعلنُ حكمُ الخبراء أنه يمتلك سرَّه، بين الخير الذي يدبّرُ لامحدوديةِ الثروة والخير الذي يدبّرُ وضعَ حدودٍ لها؟ بمعنى، كيف تعملُ بالضبط في العِلم الملكي التوليفةُ بين إرادتين لتصفية السياسة، هذه التي تتمسّك بمتطلبات اللامحدوديةِ الرأسمالية للثروة وتلك التي تتمسّك بالإدارة الأوليجاركية للدول ـ الأمم؟

في تنوُّع دوافعهما وعدم يقينية صياغاتهما، فإن نقدَ «العولمة»، مقاومةَ تكييف أنظمتنا للحماية والرعاية الاجتماعية مع قيودها، أو رفضَ

المؤسسات المتجاوزة للدولة، يلمسان نفس النقطة الحساسة: ما هي بالضبط الضرورة التي باسمها تجري هذه التحولات؟ يمكن التسليمُ بسهولة بأن يكون لنمو رأس المال ومصالح المستثمرين قوانينهما، التي تعتمدُ على علم حسابٍ متخصص. لكن من الواضح، على قدم المساواة، أن تلك القوانين تدخلُ في تناقضٍ مع الحدود التي تضعها الأنساقُ القومية للتشريع الاجتماعي. أمّا أن تكونَ قوانينَ تاريخيةً لا مفرّ منها ومن العبث معارضتُها وأن تَعِدَ، للأجيال المستقبلية، برفاهيةٍ تستحقُ التضحيةَ بأنظمة الحماية تلك، فلم تعد تلك مسألةُ علمٍ بل مسألةُ إيمانٍ. والمناصرون الأشدّ تعصّبا للحرية المتكاملة للأعمال يُعانون أحيانًا ليُظهروا أنّ الحفاظَ على الموارد الطبيعية سيتمُ ضبطهُ بصورةٍ متناغمة بواسطة تفاعل المنافسةِ الحرّة. وإذا استطاع المرءُ أن يُثبتَ بالمقارنات الإحصائية أن أشكالًا معينة من إضفاء المرونة على الحق في العمل تخلقُ على المدى المتوسط وظائفَ أكثر مما تلغي، فمن الأصعب إظهارُ أنّ التداول الحرّ لرؤوس الأموال التي تتطلّبُ ربحيةً أسرع على الدوام سيكون قانونَ الرعاية الإلهية الذي سيقود البشرية برمتها صوب مستقبلٍ أفضل. هنا يلزم إيمانٌ. و«الجهل» الذي يجري شجبُه لدى الشعب هو ببساطةٍ افتقادُه للإيمان. وفي الحقيقة، فقد غيّر الإيمانُ التاريخي معسكرَه. واليوم يبدو أنه إقطاعيةُ الحكام وخبرائهم. إنه ما يدعم دافعَهم القهري الأعمق، الدافعَ القهري الطبيعي للحكم الأوليجاركي: الدافع القهري للتخلص من الشعب ومن السياسة. بإعلان حكوماتنا أنها مجردُ مديرين للتأثيرات المحلية الناتجة عن الضرورة التاريخية العالمية، فإنها تُثابِر على استبعاد الملحقِ الديموقراطي. وباختراعها لمؤسساتٍ متجاوزةٍ ـ للدولة ليست هي ذاتها دولًا، ولا تقبلُ المحاسبةَ أمام أيّ شعب، فإنّها تحققُ الغايةَ

الكامنة في ممارستها ذاتها: نزع ـ سياسة الشؤون السياسية، وضعها في مواضعٍ لا تكون مواضع، ولا تُفسح حيّزًا للابتكار الديموقراطي لمواضع خلافية. بهذه الطريقة تستطيع الدولُ وخبراؤها التفاهمُ بهدوءٍ فيما بينهم. و«الدستور الأوروبي» الذي تعرّض للتعاسات المعروفة يوضّح هذا المنطق جيدًا جدًّا. وقد اعتقد أحدُ الأحزاب المؤيدة لتبنّيه أنه عثرَ على الشعار المناسب: «الليبرالية، لا تحتاج إلى دستور»،كما تقول ملصقاتُه. ولسوء حظه، كان يقول الحقيقة: إذ إنّ «الليبرالية»، أي الرأسمالية، إذا سمينا الأشياءَ بأسمائها، لا تطالب بكلّ هذا[٤١]. فليست بحاجة، كي تعمل، لأن يُعلن النظامُ الدستوري أنه قائمٌ على أساس «المنافسة غير المزيّفة»، أي على أساس الدوران الحر واللامحدود لرؤوس الأموال. إذ يكفيها تركُ رؤوس الأموال تعمل. هذا العُرسُ الصوفي لرأس المال والمصلحة المشتركة غير مُجدٍ بالنسبة لرأس المال. فهو يفيد أولًا الغايةَ التي تسعى إليها أوليجاركيات الدولة: تأسيسُ فضاءاتٍ بين الدول مُعفاةٍ من أشكال الخضوع للشرعية القومية والشعبية.

الضرورةُ التاريخية التي لا مناص منها ليست، في الواقع، سوى تقاطع ضرورتين حقيقيتين، إحداهما النموُ اللامحدود للثروة، والأخرى نموُ السلطة الأوليجاركية. لأن الإضعافَ المفترَض للدول القومية في الفضاء الأوروبي أو العالمي هو منظورٌ خادع. الاقتسامُ الجديد للسلطات بين الرأسمالية العالمية وبين الدول القومية يميلُ إلى تقوية الدول أكثر من إضعافها[٤٢]. فنفس الدول التي تتنازلُ عن امتيازاتها أمام مطلب المرورِ الحر لرؤوس الأموال سرعان ما تعاودُ العثورَ على هذه الامتيازات لتُغلق حدودها أمام المرور الحر لفقراء الكوكب الباحثين عن عمل. وتشهد

الحربُ المعلنة على «دولة الرعاية» على نفس التضارب. إذ يتم تقديُمها بارتياح على أنها نهاية وضعٍ للمساعدة وعودةٍ إلى مسئولية الأفراد وإلى مبادرات المجتمع المدني. يتم التظاهر بأن المؤسسات التعاونية والتضامنية المولودةِ من رَحِم المعارك العمالية والديموقراطية ويديرُها أو يشاركُ في إدارتها ممثلون للمساهمين، هي عطايا مسرفة لدولةٍ أبويةٍ ومترهلة. وفي الصراع ضد تلك الدولة الخرافية، تجري بالضبط مهاجمةُ مؤسسات التضامن غير التابعة للدولة، التي كانت أيضًا مواضعَ تشكّلِ وممارسة كفاءاتٍ أخرى، وقدراتٍ أخرى على الانشغالِ بالشأن المشترك وبالمستقبل المشترك بخلاف مؤسساتِ النُخَبِ الحكومية. والنتيجةُ هي تقويةُ دولةٍ تصبحُ مسئولةً مباشرةً عن صحة الأفراد وحياتهم. نفس الدولة التي تدخلُ في صراع ضد مؤسسات دولة الرفاهية [Welfare State] تحتشدُ لإعادة توصيل أنبوبِ التغذية لامرأةٍ في حالةٍ نباتية مستديمة. تصفيةُ دولة الرعاية المزعومة ليست تراجعًا للدولة. إنها إعادةُ توزيعٍ، بين المنطق الرأسمالي للضمان وبين الإدارةِ المباشرة للدولة، لمؤسساتٍ وأداءاتٍ تتوسطُ بين الاثنين. والتعارضُ التبسيطي بين مساعدةِ الدولة وبين المبادرةِ الفردية يفيدُ في إخفاءِ الرهانينِ السياسيينِ للسيرورة وللنزاعات التي تثيرها: وجودِ أشكالٍ لتنظيم الحياة الماديّة للمجتمع تفلتُ من منطق الربح؛ ووجودِ مواقعٍ لمناقشة المصالح الجماعية تُفلتُ من احتكار حكومةِ الخبراء. ومن المعروف كم كانت تلك الرهاناتُ موجودةً أثناء الإضرابات الفرنسية خريف عام ١٩٩٥. ففيما وراء المصالح الخاصةِ للشركات المضربة وحساباتِ الميزانية الحكومية، برهنت الحركةُ «الاجتماعية» أنها حركةٌ ديموقراطية لأنها وضعت في مركزها المسألةَ السياسية المحورية: مسألةَ كفاءةِ «غير الأكفاء»، قدرة أيٍّ أحدٍ مهما

كان على الحكم على العلاقات بين الأفراد وبين الجماعة، في الحاضر والمستقبل.

لهذا السبب، فإن الحملةُ التي تضعُ المصالحَ المشتركة في مقابل الأنانيةِ الرجعية للشركات الكبرى المتمتّعة بالامتيازات لم تبلغ هدفَها، ونفس الشيء حدثَ مع الترتيلة «الجمهورية» عن التمييز بين السياسي وبين الاجتماعي. فأي حركة سياسية هي دائمًا حركةٌ تُشوِّشُ التوزيعَ المُعطَى لما هو فردي وما هو جماعي وخطَ الحدود المسموح لما هو سياسي وما هو اجتماعي. ولم تكفَّ الأوليجاركية وخبراؤها عن اختبار ذلك في محاولتها لتحديد توزيع الأماكن والكفاءات. لكن ما يسبّبُ الضيق للأوليجاركية يسبّبُ كذلك صعوبةَ المعركةِ الديموقراطية. فالقول أن أي حركةٍ سياسية هي دائمًا حركةٌ تزحزحُ الحدود، تستخلصُ المُكَوِّنَ السياسي بالمعني المحدد، الكلِّي، من نزاعٍ جزئي للمصالح في هذه النقطة أو تلك من المجتمع، يعني القول أيضًا بأنها مُهدَّدةٌ دومًا بأن تبقى محصورة، بأن ينتهي بها الأمرُ إلى مجرد الدفاع عن مصالح مجموعاتٍ جزئية في معارك منفردةٍ باضطراد. هذا المُعطى الدائمُ يكتسبُ ثقلًا حين تكون للأوليجاركية المبادرةُ في المواجهات، حين تخوضها بوجهها المزدوج لدولةٍ ذات سيادةٍ ولدولةٍ «دون سلطة»، وحين تكون قد أخذت لصالحها هذه الضرورةِ التاريخية التي منحَت بالأمس أفقًا من الأمل المشترك للمعارك المتناثرة. يمكن للمرء أن يُجادلَ دومًا بمشروعية هذه المعركة أو تلك، لكنه يُعاني كلَ مرةٍ من صعوبة ربط هذه المشروعية بمشروعية المعارك الأخرى، من صعوبةِ تأسيسِ الفضاء الديموقراطي لتلاقيها في المعنى والفعل. ومن يحاربون للدفاع عن خدمةٍ عامة، عن

نسقٍ لتشريع العمل، عن نظامٍ للتعويض عن البطالة، أو عن نظامٍ للتقاعد، سيُتّهمون دومًا، حتى لو تخطّى نضالُهُم مصالحَم الجزئية، بإدارة معركةٍ قاصرةٍ على الفضاء القومي، تدعمُ تلك الدولةِ التي يطالبون بالحفاظ على تخومها. وبالعكس، فإن مَن يؤكّدون أن الحركةَ الديموقراطية ستخرجُ من الآن فصاعدًا عن هذا النطاق ويضعون في مقابل تلك المعاركِ الدفاعية التوكيدَ العابرَ ـ للقومية للحشودِ المرتحلة يأتون للنضال من أجل تأسيس تلك المؤسساتِ الواقعة بين ـ الدول، تلك المواقع خارج ـ التوطين، حيث يتأكّدُ تحالفُ أوليجاركيات الدول والأوليجاركيات المالية.

مضايقاتُ الأوليجاركيةِ وصعوباتُ الديموقراطية هذه تتيحُ فهمَ التبدِّياتِ الثقافية للسخط المناهض للديموقراطية. هذا السخطُ متوقّدٌ بوجهٍ خاص في فرنسا حيث يوجد حزبٌ ثقافي مُعلنٌ بهذه الصفة، يمنحهُ موقعُه في وسائل الإعلام سلطةً، غيرَ معروفةٍ في أماكن أخرى، للتفسير اليومي للظواهر المعاصرة وتشكيلِ الرأي السائد. من المعروف كيف تأكدت هذه السلطةُ فيما بعد ١٩٦٨، حين توجهّت الأوساطُ التي تُوجِّه الرأيَ العام، وقد زعزعتها حركةٌ يتحدّى فهمُها الأدواتِ الفكرية التي بحوزتها، بشكلٍ محموم بحثًا عن مُفسِّرين لما يجري، في الجِدَّةِ المُقلقةِ للعصر وفي الأعماق المظلمة للمجتمع(٤٣). وقد دعم وصولُ الاشتراكيين للسلطة عام ١٩٨١ من ثِقلِ هؤلاء المفسّرين في تشكيل الرأي العام، دون أن يكفي عددُ الأماكن التي يمكنُ شغلُها لإرضاء طموح البعض، ودون أن يرى آخرون أن اهتمامَ الحكّامِ المعلنَ بأطروحاتهم يُترجَمُ إلى إجراءاتٍ عينية. هذا الحزبُ يستقرُ من حينها في هذا الموقع، متكاملًا مع إدارة الرأيِ السائد والكلّيّ الحضور في وسائل الإعلام لكن دون نفوذِ

على قرارات الحكّام، مُكرَّمًا في إسهاماته، ومُهانًا في طموحاته، النبيلة والوضيعة.

البعض يتكيّفونَ مع هذه الوظيفة التكميلية. وباستدعائهم بانتظامٍ ليشرحوا للرأي العام ما يجري وما يجبُ التفكيرُ فيه، فإنهم يجلبون دعمَ عِلمهم لتشكيل الإجماع الفكري السائد. ويصنعون هذا بشكلٍ أسهلَ بقدر ما لا يتوجَّبُ عليهم، في سبيل ذلك، التنكُّرُ لعلمهم ولا لقناعاتهم التقدمية. الفكرةُ المُحرِّكة للإجماع هي، بالفعل، أن الحركةَ الاقتصادية العالمية تشهدُ على ضرورةٍ تاريخية يجب التكيُّفُ معها ولا يستطيع إنكارها سوى من يمثلون مصالحَ عتيقة وإيديولوجيات عفا عليها الزمن. وهذا أيضًا ما يمثلُ أساسَ اعتقادهم وعلمهم. فهم يؤمنون بالتقدم. كانوا يؤمنون بحركة التاريخ حين كانت تقودُ إلى الثورة الاشتراكية العالمية. ويؤمنون الآن بأنها تقودُ إلى الانتصار العالمي للسوق. ليست غلطتهم أن التاريخَ قد أخطأ. كما يمكنهم، دون مشاكلٍ، أن يُعيدوا استثمارَ الدروس التي تعلموها بالأمس في ظروف اليوم. أن يُبرهنوا على أن حركةَ الأشياء عقلانيةٌ، وأن التقدمَ تقدميٌّ ولا يُعارضه سوى المتأخرين؛ أن يوضحوا، بالمقابل، أن مسيرةَ التقدمِ إلى الأمام لا تكفُّ عن أن تلفِظَ صوب الماضي أولئك المتخلفين الذين يحاولون عرقلة المسيرة إلى الأمام، هذه المبادئ الأساسية للتفسير التاريخي الماركسي تُطبَّقُ بشكلٍ رائع على صعوبات «التحديث». وقد أضفوا المشروعيةَ على دعم فصيلٍ واسع من الرأي العام الثقافي لحكومة چوپيه(هـ) خلال إضرابات خريف عام ١٩٩٥ ولم يتخلّفوا منذ ذلك الحين عن دعم شجبِ الامتيازات العتيقة التي تؤخِّرُ التحديثَ

الحتمي الذي لا يكفُّ عن إنتاج جوانب عتاقةٍ جديدة. أمّا المفهومُ الملكي الذي يغذّي هذا الشجب، مفهومُ الشعبوية، فمستعارٌ هو نفسه من الترسانة اللينينية. ويتيح تفسيرَ كلِّ حركة نضالٍ ضد نزع التسييس تُجرى باسم الضرورة التاريخية على أنها تجلٍ لفصيلٍ متخلفٍ من السكان أو لإيديولوجيا عفا عليها الزمن. لكن بقدر وجود متخلفين، ثمة حاجةٌ لمتقدمين يفسّرون تخلُّفَهم. يشعر التقدميّون بهذا التضامن فتصبح مناهضتهم للديموقراطية معتدلةً.

وثمة آخرون يتكيّفون بدرجةٍ أقل مع هذا الوضع. الإيمانُ التقدمي بالنسبة لهم مفرطُ السذاجةِ والإجماعُ مفرطُ الابتسام. تعلموا، بدروهم، دروسَهم الأولية في الماركسية. لكن ماركسيتهم لم تكن ماركسيةَ الإيمانِ بالتاريخ وبتطور القُوى المنتجة. بل كانت، في النظرية، ماركسيةَ النقدِ الذي ينزعُ القناعَ عن الوجه الآخر للأشياء حقيقةِ البنية تحت سطح الإيديولوجيا، أو حقيقةِ الاستغلال تحت تبدّيات الحق والديموقراطية. وكانت، في الممارسة، ماركسيةَ الطبقاتِ أو العوالم المتعارضةِ والقطيعةِ التي تقسمُ التاريخ إلى اثنين. يتحمّلون إذن بشكلٍ أسوأ أن تكون الماركسيةُ قد خدعت توقعاتهم، أن يفرضَ التاريخُ، التاريخُ السيّء، ذلك الذي لا ينقطع، سطوتَه. وبالنسبة لهم، بالنسبة لأعوام ٦٨ التي كانت آخرَ وميضٍ كبير في الغرب، تحوّل حماسُهم إلى ضغينة. إلاّ أنهم لم يتخلوا عن الإلهام الثلاثي لقراءة العلاماتِ، والشجبِ، والقطيعة. بل أزاحوا فحنسب هدفَ الشجب، وغيّروا القطيعة الزمنية. بمعنى من المعاني، فإن ما ينتقدونهُ هو نفس الشيء دومًا: إمبراطورية الاستهلاك، ماذا تكون إن لم تكن إمبراطوريةَ السلعة؟ ومبدأ اللامحدودية، أليس هو مبدأ الرأسمالية؟

لكن الضغينة تجعل الآلةَ تدور بالعكس، تقلب منطقَ الأسبابِ والنتائج. من قبل، كان نسقُ السيطرةِ الكوني هو ما يفسِّر سلوكاتِ الأفراد. كانت الأرواحُ الطيبةُ ترثي للبروليتاري الذي يستسلمُ لإغواءات المراهنات على الخيولِ والأدوات الكهربائية المنزلية باعتباره ضحيةً أساءَ معاملتها نظامٌ يستغلّه بينما يغذّيه بالأحلام. لكن، حيث إن القطيعة الماركسية لم تستطع تحقيقَ ما كان يطالب به الشعبُ، فقد انقلبَ هذا الأخير: ليس الأفرادُ هم ضحايا نسقِ سيطرةٍ كوني. بل هم المسئولون عنه، من يتيحون سيادةَ «الاستبداد الديموقراطي» للاستهلاك. صارت قوانينُ نمو رأس المال، وأنماطُ إنتاج وتداول السلع التي تُقررها، مجردَ نتيجةٍ لرذائلِ من يستهلكونها، وبالأخص من لديهم أدنى إمكانياتِ الاستهلاك. لأن الإنسانَ الديموقراطي هو كائنُ إفراطٍ، ملتهمٌ لا يشبعُ للسلع، وحقوقِ الإنسان، والاستعراضات التلفزيونية، سيطرَ على العالم قانونُ الربح الرأسمالي. صحيحٌ أن الأنبياء الجدد لا يشْكونَ من هذه السيطرة. إنهم لا يشكون لا من الأوليجاركيات المالية ولا من أوليجاركيات الدولة. بل يشكون أولًا ممن يشجبونها. والأمر سهل الفهم: فشجبُ نسقٍ اقتصادي أو نظامِ دولة، يعني المطالبةَ بتغييرهما. لكن من يستطيعُ المطالبةَ بتغييرهما، إن لم يكن أولئك البشرُ الديموقراطيون الذين يلومونهما لعدم تقديمهما ما يكفي لشهيتهم؟ يجب إذن المضيُّ إلى نهاية المنطق. ليست خطايا النظام هي خطايا الأفرادِ الذين يحكمُ حياتَهم فحسب. لكن الأشدّ ذنبًا، الممثلين النموذجيين للخطيئة هم أولئك الذين يريدون تغييرَ هذا النظام، الذين يروّجون وهمَ تغييره الممكن، من أجل أن يمضوا شوطًا أبعد في خطيئتهم. المستهلكُ الديموقراطي الذي لا يشبعُ بامتياز هو ذلك الذي يعارضُ سيطرةَ الأوليجاركيات المالية و الدولتية. ويمكن التعرف على الحجةِ

الكبرى لإعادة تفسير مايو ٦٨، والتي كـرّرها إلى مالا نهاية المؤرخون والسوسيولوجيون ورسمها الروائيون الناجحون: لم تكن حركة ٦٨ سوى حركة شبابٍ متعطشٍ للتحرر الجنسي ولأساليب جديدةٍ للعيش. ولما كان الشبابُ والرغبةُ في الحرية، بالتعريف، لا يعرفان ما يريدان ولا ما يفعلان، فقد أنتجا نقيضَ ما كانا يعلنانه لكنه حقيقةَ ما يسعيان إليه: تجديدَ الرأسمالية وتدميرَ كل البنيات، العائلية، أو المدرسية، أو غيرها، التي كانت تتعارضُ مع السيطرة اللامحدودة للسوق، التي تتغلغلُ إلى مدى أعمق باضطرادٍ في أحشاءِ وقلوب الأفراد.

حين ننسى السياسةَ تمامًا، تصبح كلمة *الديموقراطية*، في آنٍ واحدٍ، صيغةً مخفَّفة تُشير إلى نظامٍ للسيطرة لم يعد المرءُ يودُّ أن يدعوه باسمه، واسمًا للذاتِ الشيطانية التي تأتي لتحتلّ مكانَ هذا الاسم المحذوف: ذاتٍ مركّبة يكون فيها الفردُ الذي يعاني نظامَ السيطرة ذاك والفردُ الذي يشجبهُ مندمجين. ومن سماتهما المتراكبة يرسم السجالُ الصورةَ الكومبيوترية للإنسان الديموقراطي: مستهلكٌ فتيٌّ أحمق للفشار، وتلفزيون الواقع، ***والجنس الآمن [safe sex]***، والضمان الاجتماعي، والحقِ في الاختلاف، والأوهامِ المناهضة للرأسمالية أو أوهامِ عالمٍ بديل. ومعه، يكون لدى من يرفعون لواءَ الشجبِ ما يحتاجونه: المذنِبُ المطلقُ لشرٍ لا يمكن إصلاحه. ليس مُذنبًا صغيرًا بل مذنبًا ضخمًا، يُسبِّب ليس فقط إمبراطوريةَ السوق التي يتكيّفُ معها رافعو لواءِ الشجب، بل خرابَ الحضارة والإنسانية.

تقومُ، إذن، مملكةُ مُطلقي اللعنات الذين يمزجون الأشكالَ الجديدة للإعلان عن السلع بتبدّيات من يُعارضون قوانينها، يمزجون فتورَ «احترام

الاختلاف» بالأشكال الجديدةِ للكراهية العرقية، والتعصبَ الدينيّ بضياعِ ما هو مقدّسٌ. كلُّ شيءٍ ونقيضُه تصبح جميعها التبدي المشئومَ لذلك الفرد الديموقراطي الذي يقودُ البشريةَ إلى خسارةٍ يَرثي لها مُطلقو اللعنات لكنهم سيرْثون أكثرَ لو لم يكن ثمةَ ما يرْثونه. عن هذا الفردِ الشرير يتمُّ في آنٍ واحد توضيحُ أنه يقودُ حضارةَ التنوير إلى قبرِها وأنه يطلقُ عليها رصاصةَ الرحمة، أنه اجتماعيٌ ودون مجتمع، أنه فقد الحسَ بالقيم العائلية والحسَ بانتهاكها، الحسَ بالمقدّس و بتدنيس المقدسات. يُعادُ، بالألوان الكبريتية للجحيم والهرطقة، رسمُ التيمات الشامخة القديمة لا يمكن للإنسان إغفالُ الربّ، الحريةُ ليست انحلالًا، السلامُ يثبِّطُ الطباعَ، إرادةُ العدل تقودُ إلى الإرهاب. يطالب البعضُ، باسم المركيز دو صاد بالعودة إلى القيم المسيحية؛ ويُزاوجُ آخرون بين نيتشه، وليون بلوا، وجي ديبور، للدفاع، بأسلوبِ ***بانك***، عن مواقف الإنجيليين الأمريكيين؛ أما عشاق سيلين[و] فيضعون في الصف الأول لفرائسهم المعادينَ للسامية، الذين يفهمونهم ببساطة باعتبارهم من لا يفكرون مثلهم.

يقنعُ بعض مُطلقي اللعنات بسُمعة الوضوحِ المرِّ والعزلةِ التي لا تلينُ التي يكتسبونها بتكرارهم من الذاكرة للمثلِ القائل بـ«جريمةٍ يومية تُرتكب ضد الفكر»[٤٤] من جانب الرجل الصغيرِ أو المرأة الصغيرة المتعطشة للمتع الصغيرة. وبالنسبة لآخرين، ما زالت تلك خطايا بالغةَ الضآلة في حساب الديموقراطية. ولا بُدّ لهم من جرائم حقيقيةٍ ينسبونها إليها، أو بالأحرى، جريمةٍ واحدة، الجريمةِ المطلقة. ولا بُدّ لهم أيضًا من انقطاعٍ حقيقي في مسار التاريخ، أي معنيً للتاريخ، مصيرٍ للحداثة يتحققُ في الانقطاع. وهكذا، في لحظة انهيارِ النظام السوفيتي، أخذت

إبادةُ يهودِ أوروبا مكانَ الثورةِ الاجتماعية باعتبارها الحدثَ الذي يشطرُ التاريخَ إلى قسمين. لكن حتى تحتلَّ هذا المكان، كان يتوجبُ إعفاءُ صُنّاعِها الحقيقيين من المسئولية. وهنا تكمن المفارقةُ بالفعل: بالنسبة لمن يريدُ أن يجعلَ من إبادة يهود أوروبا الحدثَ المحوري للتاريخ الحديث، ليست الإيديولوجيا النازيةُ قضيةً ملائمة، لأنها إيديولوجيا متفاعلةٌ، تتعارضُ مع ما يبدو أنه يشكّل السماتِ المميِّزة لحركة التاريخ الحديثة عقلانيةِ التنوير، وحقوقِ الإنسان، والديموقراطية أو الاشتراكية. وأطروحة إريش نولته التي تجعل من الإبادةِ النازية ردَّ فعلٍ دفاعي ضد إبادة الجولاج [السوفيتي]، التي هي بدورِها وريثةَ الكارثةِ الديموقراطية، لا تحلّ المشكلة. فعليًّا يريد مرّوجو اللعنات أن يربطوا مباشرةً بين المصطلحات الأربعة: النازية، والديموقراطية، والحداثة، والإبادة. لكن جعلَ النازيةِ التحققَ المباشرَ للديموقراطية هو توضيحٌ شائك، حتي عن طريق تحيُّزِ الحجةِ القديمة المناهضة للثورة التي ترى في «النزعة الفردية البروتستانتية» سببَ الديموقراطية *وبالتالي*، سببَ الإرهاب الشمولي. وجعلُ غرفِ الغاز تجسيدًا لماهية التقنية التي حدّدها هايدجر باعتبارها المصيرَ المشئومَ للحداثة يكفي لوضع هايدجر على الجانب «الجيد» لكن لا يكفي لحل المشكلة: ويمكن استخدامُ وسائل حديثةٍ وعقلانية لخدمة تعصباتٍ موغلةٍ في القِدم. وحتى يعمل التعليلُ، يجب إذن التوصّلُ إلى حلٍ جذريّ: إلغاء المصطلح الذي يمنعُ تراكبَ الأجزاء، وهو ببساطة، النازية. تصبح النازيةُ، في نهاية العملية، اليدَ الخفيةَ التي تعملُ على انتصار الإنسانيةِ الديموقراطية بتخليصها من عدوّها الحميم، من الشعبِ الوفيّ لقانون النسب، لتتيح لها تحقيقَ حلمها: الإنجاب الصناعي في خدمة إنسانيةٍ منزوعة الجنس. من الأبحاثِ الراهنة في الأجنّةِ، يستنتجُ

المرءُ استرجاعيا سببَ إبادةِ اليهود. ومن هذه الإبادة يستنتجُ المرءُ أن كلَّ ما يرتبط باسم الديموقراطية ليس سوى الاستمرار اللانهائي لجريمةٍ واحدةٍ وحيدة.

صحيحٌ أن هذا الشجبَ للديموقراطية باعتبارها جريمةً لا تنتهي ضد الإنسانيةِ ليس له عواقبُ واسعة الانتشار. إذ إن من يحلمون بحكمٍ مُستعادٍ للنُخبِ في ظل تسامٍ تم العثورُ عليه من جديد، يتكيّفون تمامًا مع الحالةِ القائمة للأشياء في «الديموقراطيات». ولما كان هدفُهم الرئيس هو «الناس الصغار» الذين يردّون على هذه الحالة للأشياء، فإن لعناتهم ضدّ الانحطاط تنضمُ في النهاية إلى تأنيبات التقدميين لتدعم الأوليجاركيين المتنفّذين المشتبكينَ مع الأمزجةِ الحَرونِ لأولئك الأناس الصغار الذين يُعيقون طريقَ التقدم، مثلما كانت الحميرُ والخيول تعيقُ الطرقاتِ في مدينة أفلاطون الديموقراطية. مهما كانت جذريةُ انشقاقهم، ومهما كان خِطابهم منذرًا بالقِيامة، فإن مُروّجي اللعنات يطيعون منطقَ النظام الإجماعي: ذلك الذي يجعلُ من دالِّ الديموقراطيةِ مقولةً غيرَ متمايزةٍ تجمعُ في كلٍ واحدٍ نمطًا من نظام الدولة وشكلًا من الحياة الاجتماعية، مجموعًا من أساليب الوجودِ ونسقًا للقيم. ويُغفِلُ هذا المنطقُ أن يدفعَ إلى آخر المدى ذلك التضاربَ الذي يتغذّى عليه الخطابُ الرسمي، ليدعم، باسم الحضارة الديموقراطية، الحملاتِ العسكرية للپلوتوقراطية الإنجيلية، ويشجبُ، بهذه الأخيرة، الفسادَ الديموقراطي للحضارة. الخطابُ المناهض للديموقراطية لمثقفي اليوم يضعُ اللمسةَ الأخيرة على النسيانِ الإجماعي للديموقراطية الذي تعملُ من أجله أوليجاركيةُ الدولة والأوليجاركيةُ الاقتصادية.

ليست الكراهيةُ الجديدة للديموقراطية إذن، بمعنى من المعاني، سوى أحدِ أشكالِ التشوّش الذي يلفُ هذا المصطلح. وهي تُضاعف التشوشَ الإجماعي بجعل كلمة «الديموقراطية» عنصرًا إجرائيًّا ينزعُ تسييسَ أمور الحياة العامةِ ليجعلها «ظواهرَ اجتماعية»، بينما ينفي أشكالَ السيطرة التي تُبنينُ المجتمع. إنها تحجبُ سيطرةَ أوليجاركيات الدولة بمماهاةِ الديموقراطيةِ مع شكلٍ للمجتمع، وتحجبُ سيطرةَ الأوليجاركيات الاقتصادية بمماثلةِ إمبراطوريتهم مع مجرد شهيّات «الأفراد الديموقراطيين». ويمكنها على هذا النحو أن تُرجِعَ، دون أن تضحكَ، ظواهرَ احتدامِ اللامساواةِ إلى الانتصارِ المشئوم والذي لا رجعةَ فيه لـ«المساواة في الشروط»، وأن تُقدّمَ للمشروع الأوليجاركي مناطَ شرفهِ الأيديولوجي: يجبُ النضالُ ضد الديموقراطية، لأن الديموقراطية هي الشمولية.

إلاّ أن التشوّشَ ليس مجردَ استخدامٍ غيرِ مشروعٍ للكلمات يكفي تصحيحه. إذ لو كانت الكلماتُ تفيدُ في الخلط بين الأشياء، فذلك لأن المعركةَ حول الكلماتِ لا تنفصمُ عن المعركةِ حول الأشياء. وكلمة الديموقراطية لم يصُغها حكيمٌ مهمومٌ بأن يميِّز بمعايير موضوعيةٍ بين أشكالِ الحكم وكذلك بين أنماطِ المجتمعات. بل على العكس تم اختراعُها كمصطلحٍ لعدم التمييز، لإثباتِ أن سلطةَ جمعيةٍ من الرجال المتساوين لا يمكنها أن تكون سوى تشوُّشِ جماعةِ رعاعٍ مختلطةٍ وصاخبة، أنها تُعادلُ في النظام الاجتماعي ما تمثلهُ الفوضى في النظامَ الطبيعي. فهمُ ما تعنيه الديموقراطيةُ، يعني فهمَ المعركةِ الدائرة داخل هذه الكلمة: ليس مجردَ نغماتِ السخطِ أو الاحتقار التي يمكنُ أن يسبغها

المرءُ عليها، بل، وبشكلٍ أعمق، الانزلاقات والانقلابات في معناها والتي يمكنه يسمحَ لنفسه أو للآخرين بها. وحين يغتاظُ مثقفونا، في قلب تبدّيات اللامساواة المتزايدة، من دمارِ المساواة، فإنهم يستخدمون انعطافًا ليس بجديد. ففي القرن التاسع عشر، تحت حكمِ المَلَكية التي تفرضُ ضريبةَ الانتخاب أو الإمبراطوريةِ التسلّطية، أعربت نخبُ فرنسا الشرعية، المختزَلةُ في مائتي ألف رجلٍ أو الخاضعةُ لقوانينٍ ومراسيم تُقيِّد كلَّ الحريات الفردية والعامة، عن فزعها العميق من «السيل الديموقراطي» الذي يجتاح المجتمع. شاهدوا الديموقراطيةَ، الممنوعةَ في الحياة العامة، تنتصرُ في الأقمشةِ الرخيصة، وعرباتِ الأومنيبوس، وتجديفِ القوارب، والرسمِ في الهواءِ الطلق، والسلوكاتِ الجديدة للفتيات الشابات، أو انعطافاتِ التعبير الجديدة لدى الكتّاب[٤٥]. في هذا لم يعودوا مُجدِّدين. إن ازدواجَ الديموقراطيةِ كشكلٍ جامدٍ للحكم وكشكلٍ مُتسامحٍ للمجتمع هو الصيغةُ الأصلية التي تمّ، طبقًا لها، عقلنةُ كراهيةِ الديموقراطية مع أفلاطون.

هذه العقلنة، كما رأينا، ليست تعبيرًا بسيطًا عن مزاجٍ أرستوقراطي. بل تفيدُ في تجنّبِ فوضى أو عدم تمايزٍ مرعبٍ أكثرَ من فوضى الشوارع المزدحمة بالأطفال الوقحين أو الحميرِ النافرة: عدم التمايز الأوليّ بين الحكّام وبين المحكومين، الذي يتضحُ للعيانِ حين يتمُ تجريدُ السلطةِ الطبيعية لمن هم الأفضلُ أو الأفضلُ مولدًا من مكانتها؛ غياب اللقبِ الخاصّ للحكم السياسي للرجال المجتمعين، إن لم يكن غيابُ اللقبِ في حدّ ذاته. الديموقراطية هي، قبل كل شيء، هذا الشرطُ المتناقضُ للسياسة، هذه النقطةُ التي تواجهُ عندها كلُّ مشروعيةٍ غيابَ مشروعيتها

النهائية، تُواجِهُ الشرط المساواتي الذي يرتكزُ عليه الشرط اللامساواتي ذاتُه.

لذا لا يمكنُ أن تكفّ الديموقراطيةُ عن إثارة الكراهية. ولذا أيضًا تقدِّمُ هذه الكراهيةُ نفسَها دومًا تحت قناع: الدعابة الضاحكة ضدّ الحمير والخيول في زمن أفلاطون، الهجائيّات الغاضبة ضدّ حملات بنيتون أو بثّ برنامج ***لوفت ستوري***[ي] ***[Loft Story]*** في زمن الجمهورية الخامسة المُنهَكَة. تحت أقنعتها اللطيفةِ أو المُنفرِّةِ، يكون للكراهية هدفٌ أكثر جدِّية. فهي تستهدفُ الشرطَ الذي لا يُحتمَلُ للمساواة في اللامساواة ذاتها. يمكننا، إذن، أن نُطمئن السوسيولوجيين بالمهنةِ أو بالاستعدادِ، الذين يقدّمون الأطروحاتِ حول الوضع المُقلِقِ لديموقراطيةٍ محرومةٍ باضطرادٍ من الأعداء[٤٦]. فالديموقراطية ليست قريبةً من مواجهةِ قلقِ مثلِ هذه الراحة. «حكمُ أيِّ أحدٍ على الإطلاق» مُكرَّسٌ لكراهيةٍ لا تنتهي من جانبِ كلٍّ من لديهم ألقابٌ يقدّمونها لحكم البشر: الميلادُ، أو الثروةُ، أو العلم. هذه الكراهية اليوم أشدُّ جذريةً من أي وقتٍ مضى لأن السلطةَ الاجتماعية للثروة لا تتحمَّلُ المزيدَ من القيودِ على نموِّها اللامحدود ولأن مواردَها متمفصِلةٌ بشكلٍ أوثق باضطراد مع مواردِ عملِ الدولة. والدستور الأوروبي المزعوم يشهدُ على ذلك ***بالضد***: فلم نعُد في زمن بناءاتٍ تشريعية تستهدفُ إدراجَ «سلطةِ الشعب» غير القابلة للاختزال في الدساتير الأوليجاركية. هذه الصورة لما ***هو سياسي وللعلم السياسي*** أصبحت اليومَ وراءنا. سلطةُ الدولةِ وسلطةُ الثروةِ تتضافران بصورةٍ مُغرِضةٍ في إدارةٍ متخصِّصةٍ واحدةٍ ووحيدةٍ لتدفّقات الأموال والسكان. وتجتهدان سويًّا لتقليص فضاءاتِ السياسة. لكن تقليصَ

تلك الفضاءات، محوَ الأساسِ الذي لا غنى عنه والذي لا يُحتَمَلُ لما هو سياسيٌ في «حكمِ أيِّ أحدٍ على الإطلاق»، يعني فتحَ ميدانِ معركةٍ جديد، يعني أن نشهدَ، في صورةٍ جديدة وأشدَّ جذرية، الانبثاقَ الجديدَ لسلطاتِ الميلاد والنسب. لم تعُد سلطةَ الملكياتِ والأرستوقراطياتِ القديمة، بل سلطةُ شعوبِ الرب. ويمكن لهذه السلطة الأخيرة أن تؤكدَ نفسَها عاريةً، في الإرهاب الذي تمارسهُ النزعةُ الإسلامية الجذريةُ ضد ديموقراطيةٍ تجري مماهاتُها بدولِ قانونٍ أوليجاركية. كما يمكنها أن تدعمَ الدولةَ الأوليجاركية الداخلةَ في حربٍ ضدّ هذا الإرهاب، باسم ديموقراطيةٍ يماثلُ الإنجيليون الأمريكيون بينها وبين حرية آباء العائلاتِ الذين يُطيعون تعاليمَ الإنجيل ويتسلحون للدفاع عن مِلكيتهم. ويمكنها أن تؤكدَ نفسَها لدينا باعتبارها ملاذًا، ضدّ الشذوذِ الديموقراطي، لمبدأ النسبِ، الذي يتركه البعضُ في عموميته غير المحدَّدة لكن آخرين يماهونه دون لفٍ ولا دوران مع قانون الشعبِ الذي علّمهُ موسى كلمةَ الرب.

تدميرُ الديموقراطيةِ باسم القرآن، التوسّعُ الحربي للديموقراطية التي جرت مماهاتُها مع إعمالِ الوصايا العشر، كراهيةُ الديموقراطية التي جرت مماثلتُها مع قتلِ الراعي الإلهي. كل هذه الصورُ المعاصرةُ لها على الأقل ميزةٌ واحدة. فمن خلال الكراهية التي تُبديها ضد الديموقراطية أو باسمها ومن خلال التوليفاتِ التي تُخضعُ لها مقولتَها، فإنها تجبرنا على أن نُعاودَ العثور على القوةِ الفريدة الخاصة بها. ليست الديموقراطيةُ هذا الشكلَ من الحكم الذي يتيحُ للأوليجاركية أن تسيطِرَ باسم الشعب، ولا هذا الشكلَ من المجتمع الذي تُنظِّمُهُ سلطةُ السلعة. إنها الفعلُ الذي

ينتزعُ، دون توقفٍ، من الحكوماتِ الأوليجاركية احتكارَ الحياةِ العامة ومن الثروةِ القدرةَ الكليةَ على الحيوات. إنها القوةُ التي يجب، اليومَ أكثر من أي وقتٍ مضى، أن تحاربَ ضد خلطِ تلك السلطاتِ في قانونٍ واحدٍ ووحيدٍ للسيطرة. العثورُ من جديدٍ على تفرُّدِ الديموقراطية، يعنى كذلك الوعيُ بعزلتها. لزمنٍ طويلٍ ظلت تحملُ المطلبَ الديموقراطي وتستعيدُهُ فكرةُ مجتمعٍ جديدٍ يمكنُ أن تتشكّلَ عناصرُهُ في قلبِ المجتمعِ الراهن ذاته. هذا ما كانت تعنيه «الاشتراكيةُ»: رؤيةً للتاريخ طبقًا لها شكّلت الأشكالُ الرأسماليةُ للإنتاج والتبادلِ بالفعل الشروطَ الماديةَ لمجتمعٍ مساواتي ولتوسّعهِ العالمي. وهذه الرؤيةُ هي التي لا تزالُ اليومَ تدعمُ الأملَ في شيوعيةٍ أو في ديموقراطيةِ الحشودِ: فالأشكالُ اللاماديّةُ باضطرادِ للإنتاج الرأسمالي، وتركّزُها في عالم الاتصالات، يمكنُ أن تُشكِّلَ من اليوم كتلةَ سكانٍ رُحَّلٍ من «المنتجين» من طرازٍ جديد؛ يمكنُ أن تُشكِّلَ ذكاءً جماعيًّا، قوةً جماعيةً للأفكار، والمشاعرِ، وحركاتِ الأجساد، صالحةً لتفجير حواجزِ الإمبراطورية[٤٧]. إن فهمَ ما تعنيه الديموقراطيةُ، يعني التخلّي عن هذا الإيمان. فالذكاءُ الجماعيُ الذي يُنتجهُ نسقُ سيطرةٍ ليس أبدًا سوى ذكاءِ ذلك النسق. والمجتمعُ اللامساواتيُ لا يحملُ في طيّاتهِ أيَّ مجتمعٍ مساواتي. المجتمعُ المساواتيُ ليس سوى مجموعِ العلاقاتِ المساواتيةِ التي يجري رسمُها هنا والآن من خلال أفعالٍ فريدةٍ وعارضة. الديموقراطيةُ عاريةٌ في علاقتها بسلطةِ الثروةِ مثلما بسلطةِ النسبِ التي تأتي اليومَ لتدعمَها أو لتتحدّاها. وليست قائمةً على أساسِ أيةِ طبيعةٍ للأشياء ولا مضمونةً بأي شكلٍ مؤسَّسي. لا تدعمُها أيةُ ضرورةٍ تاريخيةٍ ولا تدعمُ هي أيةَ ضرورةٍ تاريخية. ليست موكولةً إلاّ إلى مُثابرةِ أفعالِها ذاتها. الأمرُ فيه ما يثيرُ الخوفَ، ومن ثم الكراهيةَ، لدى من تعوّدوا

على ممارسةِ أستاذيةِ الفِكر. لكنها، لدي من يعرفونَ كيف يقتسمونَ مع أيٍّ أحدٍ كانَ السلطةَ المتساويةَ للذكاء، يمكنُ، على العكسِ، أن تُثيرَ الشجاعةَ، ومن ثم البهجة.

* * *

الهوامش

(الهوامش التي تحمل أرقامًا تخصّ المؤلِّف، أمّا التي تحمل حروفًا أبجديّة فهي للمُترجِم)

(أ) تلفزيون الواقع: برنامج تلفزيوني من الثمانينات تقريبًا، ويحمل أسماء مختلفة في كلّ بلد يُعرض فيه. يمارس فيه أزواج من الرجال والنساء حياتهم تحت الكاميرا التي تنقلها للمشاهدين. ويصوّت المشاهدون على استبعاد مَن لا يروق لهم بحيث تسفر التصفية عن فوز زوجينِ بجائزة كبيرة.

(١) Democracy stirs in the Middle East, *The Economist*, 5/11 mars 2005.

(٢) Michel Crozier, Samuel P. Huntington, Joji Watanaki, *The crisis of Democracy: report on the governability of democracies to the Trilateral Commission*. New York University Press, 1975.

اللجنة الثلاثيّة، وهي نوعٌ من نادٍ للتأمُّل تجمع بين رجال دولة، وخبراء، ورجال أعمال من الولايات المتحدة، وأوروبا الغربية، واليابان، أنشئت عام ١٩٧٢. ويُنسب إليها، عادةً، تطوير أفكار «النظام العالمي الجديد» المستقبلي.

(٣) Aristote, *Constitution d'Athènes*, ch. xvi.

(ب) چان كلود ميلنر: فيلسوفٌ فرنسيٌّ، ولد في باريس عام ١٩٤١ لأب يهوديّ من أصل ليتوانيّ وأمّ ألزاسية بروتستانتية. أستاذ لُغويّات في جامعة باريس السابعة. درس في فرنسا والولايات المتّحدة. حضر دروس ألتوسير، ورولان بارت، وسمينار جاك لاكان، ودرس رومان ياكوبسون، كما درس لُغويات نعوم تشومسكي. بين عامي ١٩٦٨ و١٩٧١، كان ماويًّا ضمن صفوف اليسار البروليتاري. لكنّ مساره شهد تطورا حثيثًا صوب إعادة تقييم دور اليهود في أوروبا ومقولات العداء للسامية (الأمر الذي اتضح منذ نشر «الميول الإجرامية لأوروبا الديموقراطية»). اعتبر أن اليهود هم «الوارثون» الذين يقصدهم بيير بورديو، ووصف كتابه بأنه مُعادٍ للساميّة. دخل في عداء مع تشومسكي ومع آلان باديو.

(٤) سنُحيل في هذا إلى الكتاب العمدة لجان ـ كلود ميلنر، *Les noms indistincts*, Paris, Le Seuil. 1983.

(٥) Samuel P. Huntington, *Le Choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, 1997.

(ت) فرنسوا فوريه (١٩٢٧ ـ ١٩٩٧): مؤرّخ فرنسيٌّ بارزٌ، وذو شعبية جماهيرية، اختير عام وفاته لشغل كرسي في الأكاديمية الفرنسية. طالب متفوق في كلية الآداب والقانون. دخل الحزب الشيوعي الفرنسي عام ١٩٤٩ ليتركة مع آخرين عام ١٩٥٦ . تركّز عمله على الثورة الفرنسية وارتبط لفترة بمدرسة الحوليّات وانتقد التفسير الماركسي للثورة الفرنسية كثورة طبقية. ركز على تاريخها السياسي وليس على التاريخ الاجتماعي والاقتصادي. انضمّ إلى حنا أرندت في اعتبار الفاشية والشيوعية توءمًا للشمولية؛ لأنهما تجدان جذورهما في العداء لليبرالية. شارك في تأسيس الحزب الاشتراكي الموحّد لكنه انزلق من يسار الوسط إلى مواقف أكثر يمينيّة. شارك في إنشاء مجلة الأوبزرفاتور والنوفيل أوبزرفاتور المعاديتين للشيوعية.

(ث) كلود لوفور(١٩٢٤ ـ ٢٠١٠): فيلسوف وأستاذ وناشط فرنسي. تخصّص في فكْر موريس ميرلو ـ بونتي وانخرط في السياسة بتأثيره. تعاون منذ ١٩٤٦ مع كورنيليوس كاستورياديس وشاركا في تأسيس جماعة «الاشتراكية أو الهمجية» (٤٨ ـ ١٩٥٨). بذل جهدًا كبيرًا في استكشاف العلاقات التي ينسجها الفلاسفة المعاصرون مع الديموقراطية الحديثة ومع الشمولية. نال جائزة حنا أرندت عام ١٩٩٨

(٦) -Cf. Claude Lefort, *L'Invention démocratique: les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard. 1981.

(ج) أوجوستان كوشان (١٨٧٦ـ ١٩١٦): مؤرّخ للثورة الفرنسية نشرت أغلب أعماله بعد وفاته في الحرب العالمية الأولي التي جرح فيها أربع مرات قبل أن يلقى حتفه. كان ابنًا لنائب في الجمعية الوطنية وحفيدًا لسياسي وكاتب. درس الثورة من منظور سوسيولوجي لاهتمامه بعمل إميل دوركهايم. يعتقد فوريه أن عمل كوشان يتّجه لهدفين: سوسيولوجيا لإنتاج ودور الإيديولوجيا الديموقراطية، وسوسيولوجيا للتلاعبات السياسية.

(٧) -Augustin Cochin, *Les Sociétés de pensée et la démocratie moderne*, Paris, Copenic, 1978.

(ح) آكسيون فرانسيز: حركة سياسية فرنسية يمينية متطرّفة تأسست عام ١٨٩٩ كردّ فعلٍ قوميّ ومعادٍ للسامية على تدخل المثقفين اليساريين لمساندة ألفريد دريفوس، الضابط اليهودي المتّهم بالخيانة العظمى، وسرعان ما تحوّلت إلى حركة مَلَكية، معادية للثورة الفرنسية ومناهضة للديموقراطية، وساندت جعل الكاثوليكية ديانة الدولة الفرنسية. طالبت بملكية فيدرالية واعتبرت اليهود، والبروتستانت الفرنسيين، والماسونيين، والأجانب المقيمين في البلد جزءًا من المعادين لفرنسا. خلال الحرب العالمية الثانية أيّدت حكومة فيشي وقوات الاحتلال، وبعد الحرب تمّ منعُها، لكنّ حركاتٍ صغيرةً تتبنى أفكارها.

(٨) Cf. Giorgio Agamben, *Homo sacer I. Le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris,

Seuil, 1977, et J. Ranciere, "Who is the subject of the Rights of Man?", South Atlantic Quarterly, 103, 2/3, Spring/Summer 2004.

(٩) Dominique Schnapper, *La Démocratie providentielle*, Paris, Gallimard, 2002, pp 169-170.

(خ) دومينيك شنابر(١٩٣٤): أستاذة سوسيولوجيا وعالمة سياسة فرنسية. ابنة الفيلسوف ريمون آرون وزوجة مؤرخ الفن أنطوان شنابر. حاصلة على وسام جوقة الشرف وعضوة بالمجلس الدستوري لفرنسا (٢٠٠١ ـ ٢٠١٠).

(١٠) التشديد من عندي.

(١١) حول الطرق المختلفة والملتوية أحيانًا التي أدّت إلى النزعة التوكفيلية ـ الجديدة المعاصرة، وخصوصًا حول إعادة تكييف التفسير الكاثوليكي التقليدي لتوكفيل إلى سوسيولوجيا ما بعد حداثية لـ«مجتمع الاستهلاك»، راجع -Serge Audier, *Tocqueville retrouvé. Genèse et enjeux du renouveau tocquevillien français*, Paris, Vrin, 2004.

(د) جيل ليبوفيتسكي (١٩٤٤): فيلسوف، وسوسيولوجيّ، وكاتب. أستاذ بجامعة جرينوبل. فارس جوقة الشرف. يرتبط اسمه بالفكر ما بعد الحداثي ومقولات الحداثة ـ الفائقة والنزعة الفردية ـ الفائقة. يحلّل في «عصر الخواء» ١٩٨٣، مجتمعًا ما بعد حداثي يتميّز بنزع الاستثمار في المجال العام، وفقدان المؤسسات الجماعية الكبرى الاجتماعية والسياسية، وثقافة مفتوحة ذات تنظيم «لطيف» للعلاقات الإنسانية (تسامح، لذّية، تربية إباحية، تحرر جنسي، دعابة). يمنح الصدارة لنزعة فردية ـ جديدة من نوع نرجسي، لا يطابق بينها وبين الأنانية، يسميها «ثورة فردية ثانية». يعتبر مصطلح ما بعد الحداثة ملتبسًا وغير دقيق، فليس حداثة ـ فائقة بل حداثة ـ حدّية تميز اللحظة التاريخية للمجتمعات الليبرالية. سقطت كل القيود القديمة أمام التحديث ولا يوجد نسق بديل للحداثة الديموقراطية والتجارية. إنه زمن تحديث الحداثة ذاتها، زمن الحداثة المتحقّقة، دون نقيض، منزوعة القيود، ومعولمة. لكنه لا يسقط في التشاؤم بشأن مستقبل العالم

(ذ) كريستوفر لاش(١٩٣٢ـ١٩٩٤): مؤرّخ، وناقد اجتماعي وأخلاقي وأستاذ أمريكي. اجتهد لخَلق نقدِ على أساس تاريخي يمكن أن يعلم الأمريكيين كيفية التعامل مع النزعة الاستهلاكية المستشرية، والإفقار البروليتاري، وما أطلق عليه «ثقافة النرجسية». ظلّ طول الوقت ناقدًا لليبرالية، وتبنّي الماركسية ـ الجديدة في الستينات، وفي السبعينات دمج النقد الماركسي للرأسمالية بنزعة محافظة ثقافية متأثرة بفرويد ومدافعة عن الأسرة.

(ر) دانييل بل(١٩١٩ـ٢٠١١): سوسيولوجي أمريكي وكاتب، وناشر، وأستاذ فخري بجامعة هارفارد. أحد أبرز المثقّفين الأمريكيين لفترة ما بعد الحرب العالمية الثانية. كتبه الأساسية هي: «نهاية الإيديولوجيا»، و«مقدم المجتمع ما بعد ـ الصناعي»، و«التناقضات الثقافية للرأسمالية».

(١٢) Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, New York, 1976.

ويجب ملاحظة أنّ مطلب العودة إلى القيم البيوريتانية لم يزل مقترنًا لدي دانييل بل بانشغال بالعدالة الاجتماعية اختفى لدي من تناولوا إشكاليته في فرنسا.

(١٣) Gilles Lipovetsky, *L'Ere du vide: essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1983. pp. 145-146.

(ز) جون كينيث جالبريث (١٩٠٨)، اقتصادي كندي بارز، محرّر مجلة فورتشون، عمل سفيرًا في الهند ورئيسًا للجمعية الاقتصادية الأمريكية. يحلّل كيفية تطور الاقتصاد الأمريكي بعد الحرب العالمية الثانية. من أشهر كتبه: المجتمع المزدهر (١٩٥٨)؛ ديفيد ريزمان (١٩٠٩ـ ٢٠٠٢): سوسيولوجي ومربٍّ وناشط أمريكي. أشهر كتبه: «الزحام المستوحد» ١٩٥٠، عن نزعة الامتثال في المجتمع الحديث.

(١٤) Jean Baudrillard; *La Société de consommation. Ses mythes, ses structures*, Paris,SGPP;1970, p.88.

(س) مجلة فرنسية بديلة للسارترية أنشأها بيير نورا عام ١٩٨٠ .Le Débat

(ش) جول فيري (١٨٣٢ـ ١٨٩٣): رجلُ دولةٍ، جمهوري، فرنسي. وزير تعليم، ورئيس وزراء بعد كوميونة باريس. القوة الدافعة وراء إقرار العلمانية (المدرسة الجمهورية) في التعليم وكذلك التوسع الاستعماري الفرنسي. نجح في تمرير قوانين باسمه، عامي ١٨٨١، و١٨٨٢ تجعل التعليم الأوّليَّ في فرنسا مجانيًّا، وغير خاضع للكنيسة (علمانيًّا)، وإجباريًّا. وبعد هزيمة فرنسا أمام ألمانيا، تبنى فكرة وإجراءات امتلاك فرنسا لإمبراطورية استعمارية كبيرة.

(١٥) أطروحة رينان ملخّصة في La Réform intellectuelle et morale, Oeuvres complètes, Paris, Calman-Lévy, t. 1, pp 325-546.

وليس تناقضًا أن تكون هذه الأطروحة مصحوبة عند رينان بحنين محسوس للشعب الكاثوليكي في العصر الوسيط، يضع عمله وإيمانه في خدمة العمل العظيم للكاتدرائيات. إذ يجب أن تكون النخب «بروتستانتية»، أي فردية النزعة ومستنيرة، والشعب «كاثوليكيًّا»، أي متراصًّا ومؤمنًا أكثر من كونه عارفًا، فهذه، من جيزوه إلى تين أو رينان، هي نواة فكر نخب القرن التاسع عشر.

(١٦) Jean-Louis Tiriet, "*L'école malade de l'égalité*", *Le Débat;n° 92, novembre/ décembre* 1996.

(ص) الكلوب ميديتيرانيه: شركة السياحة الشهيرة التي تضع زبائنها في عالم مغلق في أي بلد يزورونه.

(١٧) لتطوير هذه التيمات، يمكن للقارئ المهتمّ العودةُ إلى الأعمال الكاملة لآلان فينكيلكراوت، وخصوصًا، Alain Finkielkraut; *l'Imparfait du présent*, Paris, Gallimard, 2002.
أو، بشكل أكثر اقتصادًا، إلى حوارِ المؤلف نفسه مع مارسيل جوشيه "malaise dans la démocratie. L'école, la culture, l'idividualisme", *Le Débat,n° 51, Septembre/ Octobre* 1988.

ومن أجل طبعة أكثر تشعُّبًا، بأسلوب بانك كاثوليكي ـ جديد، انظر الأعمال الكاملة لموريس دانتيك.

(١٨) *l'Imparfait du présent*, op. cit.,p 164:

(ض) فصيل مناهض للعولمة يرفع شعار «عالم آخر ممكن». altermondialistes

(١٩) Ibid., p. 200.

(٢٠) Jean-Jacques Delfour, "Loft Story: une machine totalitaire", *Le Monde*, 19 mai 2001.

وحول نفس التيمة ـ ونفس النغمة ـ راجع: Damien Le Guay, *L'Empire de la télé-réalité: comment accroitre le "temps de cerveau humain disponible"*, Paris,Presses de la Renaissance, 2005.

(٢١) Lucien Karpik, "Etre victime, c'est chercher un responsable", propos recueillis par Cécile Prieur, *Le Monde*, 22- 23 aout 2004.

معروفة تلك الأهمية التي يتمتّع بها شجب الاستبداد الديموقراطي من جانب الضحايا لدى الرأي السائد. راجع بالأخصّ حول هذه التيمة: Gilles William Goldnagel, *Les Martyrocrates: dérives et impostures de l'idéologie victimaire*, Paris, Plon, 2004.

(ط) الوكالة القومية للتشغيل: (ANPE) أنشئت في فرنسا عام ١٩٦٧ لتنظيم تدخل الدولة في سوق العمالة. ومهمتها الأساسية مساعدة العاطلين بالتوفيق بين العرض والطلب

(٢٢) من وجهة النظر هذه يمكن الإفادة من قراءة: *Le Salaire de l'Idéal: la théorie des classes et de la culture au xxe siecle*, Paris, Le Seuil, 1997، حيث يحلّل جان ـ كلود ميلنر ذاته، بالتعبيرات الماركسية للمصير الشقيّ لـ«بورجوازية مأجورة» صارت بلا جدوى مع التوسع الرأسمالي، العمليات المنسوبة هنا إلى التطور المشئوم للّامحدودية الديموقراطية.

(ظ) الفريسية: نسبة إلى الفريسيين، وهم، قديمًا، اليهود المتزمّتون الذين يحيون في مراعاة صارمة للتوراة والتقاليد الشفوية، وتتّهمهم الأناجيل بالشكليّة والنفاق. وعمومًا تقال لمن يتباهى بالعقيدة الجامدة، والضراعة، والفضيلة، والتقوى الزائفة، ويحاكم الآخرين بقسوة.

(٢٣) Jean-Claude Milner, *Les Penchants criminels de l'Europe démocratique*, Verdiern 2003, p. 32.

وأنا أشكر جان ـ كلود ميلنر على الإجابات التي أجاب بها على الملاحظات التي وجهتها إليه بصدد أطروحات هذا الكتاب.

(٢٤) Benny Lévy, *Le Meurtre du pasteur. Critique de la vision politique du monde*, Grasset-Verdier, 2002.

(ع) بيني ليفي (١٩٤٥ـ٢٠٠٣): فيلسوف، وناشط سياسي، ومؤلّف معروف بمساره الفكري من الماوية إلى اليهودية، من «ماو إلى موسى».

ولد في مصر، وغادرها مع عائلته بعد العدوان الثلاثي عام ١٩٥٦. هاجر إلى بلجيكا ثم إلى

فرنسا بجواز سفر من الأمم المتّحدة، بينما اختار أخوه غير الشقيق، إيدي ليفي، البقاء في مصر وتحوّل إلى الإسلام وسمى نفسه عادل رفعت وانخرط في صفوف اليسار الشيوعي.

درس بيني ليفي في مدرسة المعلّمين العليا على لوي ألتوسير وجاك دريدا. انخرط في الحركة الماوية، وبرز خلال أحداث مايو ٦٨. انضم إلى قيادة «اليسار البروليتاري» الماوية، باسم بيير فيكتور. إثر ملاحقات الشرطة لجأ إلى جان بول سارتر الذي وضعه تحت حمايته، وعيّنه سكرتيره الشخصيّ من ١٩٧٤ حتى وفاته ١٩٨٠. دفع سارتر إلى الاهتمام بدراسة التصوف اليهودي، وساعده على تأسيس مجلة «ليراسيون». التقى بفلسفة ليفيناس عام ١٩٧٨ وبدأ بعدها رحلة العودة إلى التقاليد اليهودية. هاجر إلى إسرائيل عام ١٩٩٧ وأقام معهد دراسات ليفيناس في القدس، مع آلآن فينكيلكراوت، وبرنار هنري ليفي.

(٢٥) Benny Lévy, *Le Meurtre du pasteur*. op. cit., p. 313.

(غ) الدايمونيس: أرواح أو كائنات تعبّر عن قُوى الطبيعة أو عن الآلهة ذاتها في الميثولوجيا الإغريقية. ليست كائنات شبه ـ إلهية، بل «نمطًا غريبًا» غير مشخصن لنشاطاتها. ولدي هيزيود، حول زيوس بشر العصر الذهبي إلى دايمونيس ليكونوا الأرواح الحامية، وغير المرئية، للبشر الفانين ـ م

(٢٦) *La République*, viii, 562d -563d.

(٢٧) *Les Lois*, III, 690a - 690c.

(٢٨) جاء توضيح ذلك، تحت إحدى الحكومات الاشتراكية، حين خطرت لأحدهم فكرة الاختيار عن طريق الحظّ لأعضاء اللجان الجامعية المكلفة بمسابقات الالتحاق. لم تعارض هذا الإجراء أية حجة عملية. كان لدينا بالفعل عدد محدود ومكون بالتعريف من أفراد ذوي قدرات علمية متكافئة. كفاءة واحدة أُسيء تقديرها: الكفاءة اللامساواتية، القدرة المناوراتية في خدمة جماعات الضغط. وغني عن الذكر أن المحاولة لم يكن لها مستقبل.

(٢٩) حول هذه النقطة، انظر: Bernard Manin; *Principes du gouvernement représentatif*, Paris, Flammarion, 1996.

(٣٠) Jean-Claude Milner, *Les Penchants criminels de l'Europe démocratique*, op. cit., p. 81.

(٣١) Cf. J. Rancière, *La Mésentente. Politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995. et Aux bords du politique, Folio Gallimard, 2004.

(٣٢) Cité par Pierre Rosanvallon, *Le Sacre du citoyen: histoire du suffrage universel en France*, Paris, Gallimard, 1992, p. 281.

(٣٣) Hanna Arendt, *Essai sur la révolution*, Paris, Gallimard, coll. "Tel", 1985, p. 414.

(ف) طبقات: الأقرب إلى الدقة كلمة "مراتب"، مثل مرتبة النبلاء، أو الفرسان، أو الكهنة في ظل الملكية الفرنسية. أقرب إلى الروابط من مفهوم الطبقة الحديث ـ م

(٣٤) راجع أعلاه: -Pierre Rosanvallon, op. cit. et Bernard Manin; *Principes du gouvernement représentatif*, op. cit.

(٣٥) الديموقراطية، كما يقول جون آدامز، لا تعني شيئا سوى «مقولة شعب ليس له حكومة على الإطلاق»، أورده: Bertlinde Laniel, *Le Mot "democracy" et son histoire aux Etats-Unis de 1780 à 1856*, Presses de l'Université de Saint-Etienne, 1995, p. 65.

(ق) الإطناب تكرار للمعني، بينما الإرداف الخلفي يشير إلى اجتماع كلمتين متضادتين لإعطاء تأثير بلاغي، مثل: الصمت البليغ، أو الأصدقاء الأعداء. ويقصد أن كلمة الديموقراطية لم تكن مرادفة للتمثيل كما نفهمها اليوم ـ م

(ك) ريمون آرون (١٩٠٥-١٩٨٣): فيلسوف، وسوسيولوجي، وعالم سياسي، وصحفي فرنسي ليبرالي بارز. اشتهر بصداقته وخصومته الفكرية لجان ـ بول سارتر طوال حياته. حصل على دكتوراه في فلسفة التاريخ ثم درّس السوسيولوجيا وكتب في طيف واسع من الموضوعات. أشهر كتبه «أفيون المثقفين» ١٩٥٥، الذي يعكس مقولة ماركس ويعتبر الماركسية أفيونا للمثقفين، ينتقدون بها الرأسمالية لكنهم يدافعون عن القمع في الكتلة السوفيتية. وبرغم نفوره من الأنظمة الشمولية، دافع عن ضرورة وجود دولة رعاية ورفاهية ـ م

(ل) أوليمب دى جوج (١٧٤٥-١٧٩٣): كاتبة مسرحية فرنسية، وناشطة سياسية، وداعية نسوية، ومنادية بتحرير العبيد. كتبت العديد من المنشورات والبيانات. طالبت بإعطاء النساء الفرنسيات نفس الحقوق التي للرجال في كل جوانب الحياة العامة والخاصة، بما في ذلك حق الانتخاب، والعمل، والحياة السياسية، والانضمام إلى الجيش، والتملك، والتعليم، والمساواة في المجال العائلي. وتحدّت ممارسة السلطة الذكورية. أعدمت بالجيلوتين خلال حكم الإرهاب لمهاجمتها نظام روبسبيير وعلاقاتها الوثيقة بالجيروند.

بعد زواج فاشل في بلدتها، مونتوبان، توفي زوجها فانتقلت إلى باريس. تردّدت على صالونات الكتاب والفنانين وانضمت إلى محفل ماسوني. بدأت عام ١٧٨٤ في كتابة المنشورات والبيانات والمسرحيات الاجتماعية. بدأت بمسرحية «زامورا وميرزا» ضدّ استعباد الزنوج. دافعت عن حقوق الإنسان وتحمّست للثورة لكن خاب أملها لعدم تطبيق المساواة على النساء. وردًا على إعلان حقوق الإنسان كتبت «إعلان حقوق المرأة والمواطنة» (١٧٩١) وأتبعته بـ«عقد اجتماعي» يقترح الزواج على أساس المساواة بين الجنسين ـ م

(٣٦) حول التشريعات العنصرية للولايات الجنوبية، نحيل إلى: Pauli Murray ed. *States Laws on Race and Color*, University of Georgia Press, 1997.

وبالنسبة لمن يشهرون لأي هدف فزاعة «النزعة الجمعية»، يمكن لهذه القراءة أن تعطيهم فكرة أدق بعض الشيء لما يمكن أن تعنيه حماية هويةٍ جمعية، بالمعنى المحدّد.

(٣٧) Voir les *Discours et opinions de Jules Ferry*, édités par Paul Robiquet, Paris, A. Colin, 1893-1898,

والمجلدان الثالث والرابع مكرسان للقوانين المدرسية. ويؤكّد فردينان بويسون في مداخلته

في احتفال السوربون على شرف جول فيري في ٢٠ ديسمبر ١٩٠٥ الجذرية التربوية للمعتدل جول فيري، بأن يورد بشكل بارز تصريحه أمام المؤتمر التربوي في ١٩ أبريل ١٨٨١: «بدءًا من الآن لن يعود ثمة هُوّة يتعذّر عبورها بين التعليم الثانوي وبين التعليم الأولي، لا في الموظفين ولا في المناهج». وسوف نتذكر، بصدد حملة «الجمهوريين» لأعوام عقد ١٩٨٠، أنهم كانوا يشجبون تغلغل المربين باعتبارهم «أساتذة تعليم عام» في المدارس ويدينون، دون أن يريدوا فحص الحقيقة المادية لكفاءاتهم، «منح الصدارة» للتعليم الثانوي.

(٣٨) Cf. Alfred Fouillée, *Les Etudes classiques et la démocratie*, Parisn A. Colin, 1898.

ولقياس أهمية شخصية فوييه في زمنه، يجب أن نتذكر أن زوجته هي مؤلفة الكتاب الأكثر مبيعًا للكتابات التربوية الجمهورية: *Le Tour de France de deux enfants*.

(م) هيبوليت أدولف تين (١٨٢٨ـ ١٨٩٣): ناقد، ومؤرخ فرنسي شهير. شكل التأثير النظري الرئيسي لتطور النزعة الطبيعية الفرنسية، وكان داعية بارزا للنزعة الوضعية الاجتماعية، وأحد أوائل من مارسوا النقد التاريخاني. وترجع إليه النزعة التاريخانية الأدبية. كما أدخل مقاربة ثلاثية للدراسة السياقية للأعمال الفنية، تقوم على ما أسماه «العرق»، والوسط، و اللحظة. ظهرت تأثيرات نزعته الطبيعية لدي إميل زولا، وبورجيه، وموباسان ـ م

(٣٩) Alfred Fouillée, *La Démocratie politique et sociale en France*, Paris, 1910, pp. 131-132.

(٤٠) Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, Gallimard "Idées", 1965, p. 134.

(ن) البيو ـ سياسة: مصطلح صاغه ميشيل فوكوه عام ١٩٧٤ لتحديد انتقال السلطة من التحكم في السكان إلى التحكم في أجسادهم. تلقّفه وطوّره جورجيو أجامبين، وأنطونيو نيجري، وروبرتو إسبوسيتو.

انطلاقًا من تحليل إجراءات الحجر الصحي، وعلاج الطاعون والجذام، ونظام السجون، يرصد فوكوه الانتقال من نمط للسلطة يتحكم في الذوات إلى نمط آخر يجري تطبيقه على الأجساد وعلى حياة الأفراد، سماه البيوسياسة. بما يستتبع ذلك من تقنيات المراقبة وبزوغ السلطة الانضباطية.

تعد بالنسبة لفوكوه بمثابة: الفعل المتعين للسلطة العامة على مجموع الذوات، بوصفهم كائنات حية، وعلى حياة السكان، الذين يعتبرون ثروة في يد السلطة العامة، يجب توجيه العناية لهم وجعلهم يتزايدون وتتزايد فعاليتهم.

(٤١) كلمة «الليبرالية» اليوم مرتعٌ لكل التشوشات. فاليسار الأوروبي يستخدمها ليتجنب كلمة الرأسمالية المحرّمة. واليمين الأوروبي يقدم رؤية للعالم تقترن فيها السوق الحرة مع الديموقراطية. أمّا اليمين الإنجيلي الأمريكي الذي يكون الليبرالي بالنسبة له يساريًا مدمرًا للدين، والعائلة، والمجتمع، فيذكّرنا لحسن الحظ بأن الأمرين مختلفان. أمّا الأهمية المعلقة على سوق المنافسة الحرّة وعلى تمويل الدين الأمريكي من جانب الصين «الشيوعية» التي تجمع بشكلٍ مواتٍ بين مزايا الحرية ومزايا غيابها، فتشهد بطريقة أخرى.

(٤٢) Cf. Linda Weiss, *The Myth of the powerless State: governing the Economy in a global Era*, Ithaca, Polity Press, 1998.

(٤٣) حول صعودِ هذه الصورة وجدّتها بالنسبة للصورة التقليدية للمثقّف الناطق باسم ما هو كلّي وباسم المضطَهَدين، راجع: -D. et J. Rancière "La légende des intellectuels", in J. Ra-cière, *Les Scènes du peuple*; Horlieu, 2003.

(هـ) آلان جوبيه (١٩٤٥): سياسي، ورجل دولة فرنسي، ورئيس لحزب «الاتحاد من أجل حركة شعبية» (٢٠٠٢ـ ٢٠٠٤). تولّي مناصب المتحدّث باسم الحكومة، ووزير الخارجية، ورئيس الوزراء (١٩٩٥ ـ ١٩٩٧). تسبّب مشروعه لإصلاح نظام الضمان الاجتماعي في أوسع اضطرابات اجتماعية في البلاد منذ ١٩٦٨، ممّا اضطره للاستقالة. أدين بسوء استخدام الموارد العامة، ومُنع من تولّي المناصب العامّة لخمس سنوات، خفضت إلى عامٍ واحد، والسجن مع وقف التنفيذ لـ ١٨ شهرًا ـ م

(و) المقصود هنا الخلط بين المتناقضات للترويج للحماقات. فالمركيز دو صاد يدعو إلى الحرية المطلقة خارج الأخلاق، أو الدين، أو القانون. ونيتشه الذي أعلن موت الربّ نقيض لليون بلوا المُدافع عن قيم الكنيسة. أمّا سيلين فمعروف مواقفه وكتاباته المعادية للسامية ـ م

(٤٤) Maurice Dantec; *Le Théatre des opérations: journal métaphysique et politique 2000-2001. Laboratoire de catastrophe générale*, Folio Gallimard, 2003, p. 195.

(٤٥) حول ازدهار جيّد لهذه التيمات، راجع:

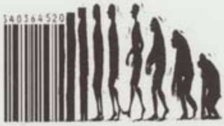
Vie et opinions de Frédéric Thomas Graindorge de Taine, Paris, 1867.

وحول «الديموقراطية في الأدب»، راجع: la critique de Madame Bovary par Armand de Pontmartan, in *Nouvelles Causeries du samdi*, Paris, 1860.

(ي) أول برنامج لتلفزيون ـ الواقع في فرنسا بدأ عام ٢٠٠١ على قناة إم ٦، وشعاره عين مفتوحة. ألهم برنامجًا مماثلًا و بنفس الشعار في كيبيك. يعيش رجال ونساء أمام المشاهدين الذين يصوّتون على استبعاد القرينين اللذين لا يروقونهم. وفي النهاية يفوز القرينان المتبقيان بمنزل. أحدثَ البرنامج خلافًا شديدًا في البلاد وهوجم المنزل ـ م

(٤٦) Cf. Ulrich Beck, *Democracy without enemies, Cambridge*, Polity Press, 1998 et Pascal Bruckner, *La Mélancolie démocratique: comment vivre sans ennemis?*, Paris, Seuil, 1992.

(٤٧) Cf. Michael Hardt et Antonio Negri, *Empire*, Paris, Exils, 2000 et *Multitude: guerre et démocratie à l'age de l'empire*, Paris, La Découverte, 2004.



"في زمننا هذا، حيث يفقد اليسار بوصلته، نعثر في كتابات رانسيير على تلك المفاهيم المتناسقة الباقية التي تلهمنا الاستمرار في المقاومة"

الفيلسوف اليساري البارز: سلافوي جيجيك

"جاك رانسيير من أكثر المفكرين والمؤلفين جاذبية بعد ميشيل فوكو وجيل دولوز"

أستاذ الأدب والفلسفة: توم كونلي

تقرأ هنا درساً في السياسة، ودرساً في الفلسفة، ودرساً في الكتابة. يقدمها جاك رانسيير الذي يعتبر واحداً من أهم المفكرين في عصرنا. في كتابه هذا، وبعد أن يطرح التساؤل الكبير: ما هي الديموقراطية؟ يناقش رانسيير كيف أن الغرب لم يعد من حقه أن يتغنى بأمجاد وفضائل الديمواقراطية بعد أن انكشف تناقضها مع ويلات الاستبداد الشمولي الذي يمارسه، وبعد أن رأينا أن هذه الديموقراطيات الغربية تعمل على نشر ديموقراطيتها بقوة السلاح.

يشرح رانسيير – وبعمق - كيف أن الحكومات تكره الديموقراطية وتخافها بقدر ما تعلن تبنيها الزائف لها. يقول: "ليست الديموقراطية شكلاً للحكم ولا شكلاً للمجتمع، وتتطلّب ممارستها أن تتبلور، خلال الصراع من أجل تحرير المجال العام، مؤسساتٌ مستقلة، وقوانين تنظم عملها، وثقافة يتصرف وفقها الأفراد. ولا يمكن، في غياب كل هذا، تلخيصها في صندوق الاقتراع".

جاك رانسيير فيلسوف فرنسي من مواليد الجزائر عام 1940. يعمل حاليا أستاذاً فخرياً للفلسفة بجامعة باريس الثامنة. من أهم مؤلفاته: "سياسات الجمال"، "على ضفاف السياسة"، "مستقبل الصورة"، "ليالي عمّالية"، و"المعلم الجاهل".

رسوم الغلاف: أمجد رسمي

ISBN 978-9953-582-40-5

التنوير

بيروت - القاهرة - تونس

www.dar-altanweer.com